55e ANNÉE (6e SÉRIE) No 24 16 JUIN 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — « Adam n'a JAMAIS eu, ni *avant*, ni, à fortiori, *après* son péché la grâce dite sanctifiante. Il avait seulement les dons préternaturels, qui constituent la justice originelle. »

Voilà, pour moi, le résumé, l'aboutissement et la conclusion certaine de plus de trente années d'étude et de réflexion sur cette question.

Je n'ignore pas, certes, que, ce disant, je me heurte de front au bataillon sacré des théologiens d'aujourd'hui et qu'ils vont m'écraser d'un seul mot, d'un seul argument qui dispense de tous les autres, l'argument du *consensus theologorum*, vrai couperet de la guillotine qui va m'exécuter sans phrase.

Mais, malgré cette terrible menace, j'ose, comme autrefois le petit berger de Bethléem qui n'avait d'autre arme que sa fronde et son bâton, j'ose entrer en lice avec le Goliath de l'opinion commune,... parfaitement résolu, d'ailleurs, en cas de défaite, à me soumettre entièrement aux définitions de l'Eglise, quelles qu'elles soient, mais voulant batailler jusqu'au bout, tant qu'il sera libre de le faire pour ce que je crois être la vérité...

R. — Tel est l'exorde d'une longue et intéressante consultation d'un religieux distingué, versé dans la sainte théologie ; et la consultation se poursuit par une démonstration de ce que l'auteur croit être la vérité.

Avant d'aller plus loin, il faut situer la position exacte de la doctrine catholique à l'époque actuelle.

I. — LA POSITION CATHOLIQUE

Cette position a été formulée au concile de Trente, sess. V, can. 1 : « Si quelqu'un ne confesse pas qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, fut déchu de l'état de sainteté et de justice, dans lequel il avait été établi *(constitutus)*... »

Le concile d'Orange, can. 19, avait parlé de « l'intégrité dans laquelle la nature avait été établie. » On voit le progrès réalisé à Trente : l'intégrité originelle comprend sainteté et justice. C'est sciemment et après discussion que le concile maintint la double expression *sanctitatem et justitiam* prévue dans la rédaction primitive, malgré l'opposition de quelques partisans d'une expression plus vague : *rectitudo*. Ces opposants pensaient qu'une expression unique et plus indéterminée sauvegarderait mieux la légitimité des opinions divergentes qui s'étaient fait jour chez les scolastiques.

Cette liberté a été néanmoins suffisamment sauvegardée par l'emploi du mot *constitutus* au lieu de *creatus*, envisagé d'abord :

« La seule modification importante concerne l'expression *constitutus* au lieu de *creatus*. *Creatus* aurait laissé supposer qu'Adam, dès sa création, avait reçu non seulement la rectitude originelle, mais encore la grâce sanctifiante. Or c'est précisément sur ce point que les théologiens catholiques sont en désaccord. L'école de Pierre Lombard et de S. Bonaventure (Hugues de Saint-Victor, Alexandre de Hales, Duns Scot) opinait qu'Adam avait été *créé* doué des seuls dons naturels, c'est-à-dire des dons corrigeant la nature et que l'on appelle communément *préternaturels*, dons qui disposaient le premier homme à recevoir ultérieurement le don gratuit de la grâce sanctifiante. Bien plus, sur cette opinion se greffa plus tard une interprétation assez peu plausible : l'homme n'aurait jamais eu la grâce sanctifiante avant la chute (Gilles de Rome). Une deuxième opinion, de transition, est celle de S. Thomas dans le *Commentaire* sur les Sentences : Adam aurait été créé dans l'intégrité de la nature corrigée par les dons préternaturels ; mais au moment même de sa création, il aurait reçu la grâce sanctifiante comme récompense du mouvement de conversion de son âme vers Dieu. Une troisième opinion, à laquelle s'arrête définitivement S. Thomas *(Sum. theol.*, Ia, q. 95, a. 11), estime, à la suite de Prévostin et de S. Anselme, que cette différence purement logique entre l'instant de la création et celui de la sanctification doit elle-même disparaître : *quod fuerit* (Adam) *etiam conditus* (i. e. *creatus) in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit.* L'une et l'autre (1re et 3e) opinions se réclamaient de S. Augustin. Comme elles ne touchent pas à l'essentiel du dogme, les Pères de Trente, qui comptaient parmi eux des partisans des deux opinions, résolurent de laisser la question entièrement libre. La substitution de *constitutus* à *creatus* répondait parfaitement à ce dessein... L'opinion de Gilles de Rome semble au contraire abandonnée par le concile. Payva, dans sa réponse à Chemnitz, déclare que le concile l'a repoussée. Véga se contente de dire que l'ensemble des enseignements du concile suppose qu'Adam ait possédé la grâce avant sa chute. (Voir Payva, *Defensio fidei catholicæ*, Lisbonne, 1578, p. 303 *recto*. — Vega, *De justificatione*, Cologne, 1572, l. VII, c. 3, p. 134 ; cf. l. XII, c. 6, p. 440) » [1].

Le canon 2 de la même session n'ajoute aucune précision nouvelle. Il affirme simplement que la prévarication d'Adam a été préjudiciable non seulement à lui, mais à sa postérité, et que c'est aussi pour nous qu'Adam « a perdu la justice et la sainteté qu'il avait reçues et dont il fut déchu. »

Mais ces définitions du concile de Trente permettent aux théologiens de préciser la note qu'il convient de donner à la thèse que combat notre correspondant. Abstraction faite du moment où Adam reçut, avant son péché, la sainteté qui n'est

[1] Tout ce passage est extrait du récent ouvrage de A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 44-45 ; Paris, Letouzey.

autre que la grâce sanctifiante, il faut dire que cette thèse s'impose ou comme *de foi définie*, ou tout au moins comme *très certaine et proche de la foi.*

PALMIERI : « *Testimonio Scripturarum et ecclesiasticæ Traditionis* CERTISSIME *constat primum hominem auctum fuisse dono gratiæ sanctificantis...* » (*Tractatus de Ordine supernaturali*, Prato, 1910, thèse XIX, p. 161).

MAZZELLA : « *Est* DOCTRINA CATHOLICA *Adamum constitutum fuisse in gratia ante peccatum.* » (*De Deo creante*, Rome, 1880, n. 697).

PESCH (*Tract. dogmatici*, t. III, n. 169, prop. XIX) affirme la thèse sans la qualifier ; mais (n. 177) rapportant les définitions de l'Eglise, il s'appuie sur le concile provincial de Cologne de 1860, dont l'autorité, on le sait, est considérable, pour préciser, si besoin en était, la pensée du concile de Trente : « *Cum concilio trid. docemus primum hominem in sanctitate et justitia fuisse constitutum. Qui status justitiæ originalis erat supernaturalis... Supernaturalis proin dicenda est* GRATIA ILLA SANCTIFICANS *qua homo adeo supra condicionem suam elevabatur, ut filius Dei esset per adoptionem...* »

PIGNATARO : « DE FIDE *est Adam ante lapsum constitutum a Deo fuisse in gratia sanctificante ; id enim implicite continetur in doctrina fidei de peccato originali.* » (*De Deo creatore*, Rome, 1904, p. 288).

VAN NOORT : « *Propositio est* FIDEI DOGMA *ex Conc. Trid.* (suit le canon cité). » (*De Deo creatore*, Amsterdam, 1912, n. 194).

HUGON : « *Igitur* DE FIDE *est fuisse hominem elevatum ad ordinem supernaturalem, licet non sit de fide elevatum esse in primo instanti.* » (*De Deo... creatore et gubernatore*, dans *Tract. dogmatici*, t. I, Paris, 1933, p. 777). — « *Concilium Tridentinum definit « primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim* sanctitatem *et* justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse. » DE FIDE *est igitur hominem fuisse constitutum in sanctitate et justitia, quæ est ipse status gratiæ.* » (*De Gratia*, ibid., t. II, Paris, 1926, p. 71).

TANQUEREY, expliquant par la grâce sanctifiante la sainteté de nos premiers parents, déclare DE FOI, d'après le concile de Trente, la proposition suivante : « *Protoparentes in statu sanctitatis et justitiæ constituti fuerunt.* » (*Synopsis theol. dogm.*, t. II, Paris, 1926, n. 855).

JANNSSENS : « *Factum elevationis Adami ad gratiam, seu primum hominem fuisse in gratia constitutum est* DE FIDE *tenendum.* » (*Summa theol.*, t. VIII, Rome, 1919, p. 97).

SANDA indique avec le signe D (*dogma definitum*) la proposition suivante : « *Protoparentes gratia sanctificante ornati erant.* » (*Syn. theol. dogm. specialis*, t. II, Fribourg-en-B., 1922, § 187, p. 1).

HERVÉ : « *Adamus gratia sanctificante ornatus est (De fide).* » (*Manuale*, t. II, Paris, 1935, n. 378).

LAHITTON (*Theses theol. dogm.*, t. II, p. 189, Paris, 1932) qualifie la thèse comme « *saltem doctrina catholica*, ex Trident., sess. V, c. 1. »

C. BOYER : « *Adam constitutus est in gratia sanctificante...* (Hæc) *prima pars est* DE FIDE DEFINITA *saltem in Tridentino.* » (*De Deo creante et elevante*, Rome, 1933, p. 251).

LÉPICIER : « DE FIDE *est primum hominem ante peccatum habuisse tum gratiam sanctificantem, tum auxilium actuale quo posset in accepta gratia perseverare.* » (*Tract. de prima hominis formatione*, Paris, 1910, p. 179).

DIEKAMP-HOFFMANN : « *Deus protoparentes ante lapsum gratia sanctificante ornavit. — De fide.* » (*Manuale*, t. II, p. 135).

A.-A. GOUPIL, S. J. : « *Le premier homme a reçu le don de la grâce sanctifiante.* La proposition est DE FOI. » (*Dieu*, t. II, Paris, 1933, p. 110).

BARTMANN : « *Nos premiers parents furent ornés de la grâce sanctifiante.* DE FOI. » (*Précis de théol. dogm.*, t. I, trad. Gautier, Paris-Mulhouse, 1935, p. 313).

Si nous avons accumulé ces énoncés de théologiens contemporains, c'est non pas pour instaurer un combat à la façon de celui de Goliath contre le jeune David (David fut le vainqueur, d'ailleurs), mais pour montrer qu'aujourd'hui il y a unanimité pour affirmer qu'après le concile de Trente, tout au moins, on doit tenir pour une vérité de foi qu'Adam a possédé, avant son péché, la grâce sanctifiante.

La consultation qui nous est envoyée pose donc un problème grave, et l'on s'apercevra bien vite que les raisons qu'elle apporte méritent une grande considération et ne doivent pas être traitées à la légère.

II. — CETTE POSITION EST-ELLE NOUVELLE ?

Notre correspondant affirme que cette position est nouvelle :

« On semble, écrit-il, ignorer qu'au *consensus* actuel, on peut et il faut en opposer un autre bien plus grave, bien plus réel, bien plus prolongé et, parce que plus ancien et plus rapproché des origines du dogme, bien plus digne de créance que celui d'aujourd'hui, lequel, étant diamétralement opposé, est annulé par le premier. Ignore-t-on que, depuis S. Augustin au V^e^ siècle jusqu'au XVI^e^ siècle, après le concile de Trente (1563), la thèse que je soutiens a été vraiment l'opinion commune chez les théologiens ? D'après le P. Kors, O. P. (*La justice primitive et le péché originel*, p. 167), « le premier théologien qui osa parler de la grâce sanctifiante en Adam fut Prévostin » et, ajoute le P. Kors, « il rencontra une opposition universelle chez ses contemporains. » S. Thomas, dans son *Commentaire sur les Sentences*, l'adopta timidement et en hésitant : *id quod probabilius dici potest*, déclare-t-il. Mais l'opinion contraire, qui est celle de Pierre Lombard et de ses innombrables disciples, reste commune et il en sera ainsi, même après S. Thomas, jusqu'au concile de Trente où, sous l'influence très malencontreuse de Dominique Soto, et surtout à cause du fameux canon 1 de la V^e^ session (d'ailleurs très faussement interprété), la nouvelle opinion devint prépondérante et commune. Dès lors, toute discussion et même tout examen cessa. Beaucoup d'auteurs vont même jusqu'à dire que la grâce sanctifiante en Adam est une thèse *de foi définie*. Inutile donc d'insister davantage [2].

La vérité, cependant, la voici : pendant plus de 800 ans (du V^e^ au XV^e^ siècle) la tradition ecclésiastique est qu'Adam n'a jamais eu la grâce sanctifiante, mais seulement les dons préternaturels qui constituent la justice originelle... »

[2] On voit que notre savant correspondant sait prendre ses responsabilités et parle en connaissance de cause. De là l'intérêt de sa consultation, qu'il eût été vraiment dommage, malgré sa longueur, de ne pas accueillir.

Avant d'aller plus loin, il importe de rectifier une de ces assertions. Voici le texte exact du P. Kors :

« Pour ce qui est de la justice originelle, on aura observé que la doctrine sur ce point ne s'est développée que très lentement. La raison première en est dans l'absence de données scripturaires explicites, contrairement à ce qui regarde le péché originel. S. Augustin n'a touché à cette question qu'indirectement : de là le caractère vague et flottant de ses solutions. On ne trouve rien, en particulier, qui permette de préciser le rapport de la justice originelle et de la grâce. Il faut arriver jusqu'à S. Anselme pour rencontrer, pour la première fois, l'expression de « justice originelle » ; elle ne désigne cependant pas encore une disposition de la nature ; pour S. Anselme, il y a seulement une distinction entre la rectitude de la nature de l'homme et de la justice originelle. Cette distinction disparaît chez Pierre Lombard, et *c'est alors que le problème de la grâce dans le premier homme commence à se poser.* Prévostin propose cette opinion *que l'homme, et l'ange lui-même, ont été créés dans la grâce sanctifiante ; mais il rencontre une opposition universelle chez ses contemporains.* Ces derniers, induits en erreur par un texte pseudo-augustinien, soutiennent que l'homme, par son adhésion à Dieu, pouvait se préparer lui-même à recevoir la grâce. Cependant l'idée de Prévostin était féconde ; on finit par se rapprocher de lui, ne fût-ce que sur un point secondaire. C'est ainsi que Pierre de Tarentaise soutient déjà, contre S. Bonaventure, que la grâce a été donnée à l'homme aussitôt après sa création. S. Thomas se tient sur la réserve et s'abstient d'abord de prendre position. Mais bientôt il se déclare en faveur des vues de Præpositinus : dans la *Somme théologique* il les adopte nettement. » *(Op. cit.*, p. 167-168).

Les assertions du P. Kors sont autrement nuancées que celles qu'on lui prêtait. Prévostin fut le premier à affirmer qu'Adam a été CRÉÉ avec la grâce sanctifiante. Mais les innombrables adversaires qui lui firent opposition, tout en niant qu'Adam ait été CRÉÉ avec la grâce, admettaient qu'*il l'avait obtenue ensuite* de Dieu ou tout au moins qu'il *pouvait l'obtenir* pour mériter et progresser dans le bien. On attribuait à S. Augustin un texte célèbre : *stare Adam poterat, pedem movere non poterat.* D'où tous les auteurs concluaient qu'Adam, pour mériter et progresser dans le bien, avait besoin de la grâce coopérante ultérieure, et donc qu'il ne la possédait pas encore. Il est certain que plusieurs de ces auteurs ont admis qu'Adam n'a pas eu la grâce sanctifiante : nous trouvons un écho de cette opinion chez Gilles de Rome, Pierre de la Palu et même, plus tard, chez Eusèbe Amort. Leur position extrême leur fut sans doute inspirée par le pseudo-Augustin que nous rencontrerons tout à l'heure. D'autres, au contraire, ont admis qu'Adam, postérieurement à sa création, a possédé la grâce sanctifiante. Tels, au XIIIe siècle, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Hales, S. Bonaventure, Duns Scot et même Pierre de Tarentaise. Si notre correspondant avait lu attentivement S. Bonaventure, il aurait eu une première clef de ses difficultés : « *Est alia opinio,* écrit le saint Docteur, *communior et probabilior quod modo prius tempore habuit naturalia* [præternaturalia] *quam haberet gratuita. Unde secundum hanc opinionem in statu innocentiæ distinguuntur duo tempora : quoddam enim fuit tempus in quo habuit tantum* [præter] *naturalia ; quoddam vero in quo habuit et* [præter] *naturalia et gratuita. Et secundum diversitatem hujus duplicis temporis dissolvitur apparens contrarietas in auctoritatibus sanctorum.* » *(In II Sent.*, dist. XXIX, a. 2, q. 2, concl. ; édit. de Quaracchi, t. II, p. 703). Nous revenons donc purement et simplement à l'exposé des opinions divergentes que le *dogme* promulgué à Trente entend respecter. Notre correspondant, tout au moins en ce qui concerne l'interprétation de plusieurs auteurs, a confondu « être créé dans la grâce » — ce qui était combattu au temps de Prévostin — et « avoir possédé ultérieurement la grâce », ce que presque tout le monde admettait.

Mais il entend démontrer en détail que la thèse communément admise aujourd'hui était jadis communément combattue.

1° Et d'abord : la grande autorité de S. AUGUSTIN :

« S. Augustin domine de toute son autorité les huit siècles dont on vient de parler. Or ses innombrables disciples enseignent clairement et unanimement, Pierre Lombard en tête, que le premier homme n'a jamais été élevé à l'état surnaturel proprement dit. J'examinerai plus tard, s'il le faut, les textes de S. Augustin. Mais déjà on peut affirmer que les disciples ne se sont pas trompés sur la pensée du Maître et qu'Augustin n'admettait pas la grâce sanctifiante en Adam. »

Il est exact d'affirmer qu'aux XIe et XIIe siècles l'évolution de la pensée chrétienne sur la nature de la grâce d'Adam n'était pas encore fixée comme à la fin du XIIIe. Le mot de *grâce sanctifiante* n'existe pas encore, pas même sous le nom de grâce *gratum faciens.* Nous aurons d'ailleurs l'occasion de préciser la pensée de quelques-uns des disciples les plus célèbres de S. Augustin, notamment de Pierre Lombard et de Hugues de St-Victor. En attendant, puisqu'il s'agit ici uniquement de S. Augustin, à défaut de textes précis à discuter, voici l'exposé de la doctrine générale de l'évêque d'Hippone, telle que la présente le P. Kors lui-même, que notre correspondant aime à citer :

« S. Augustin — ceci nous paraît certain — était d'avis que l'homme au paradis était en possession de la grâce sanctifiante, et cela (quoiqu'ici il s'exprime moins clairement), dès le premier moment de sa création. Augustin, il est vrai, ne se sert pas de l'expression « grâce sanctifiante » pour désigner cet état privilégié de l'homme, mais il en décrit assez clairement les qualités : *Eo quippe ipso cum ab illo non discedit, (Dei) ipse præsentia justificatur et illuminatur et beatificatur, operante et custodiente Deo, dum obedienti subjectoque dominatur (De Gen. ad litt.*, l. VIII, c. 12, n. 25). L'homme alors jouissait de Dieu, de qui il participait la bonté, sa joie était perpétuelle, entretenue par une charité ardente, par une foi sincère, par une conscience droite : *vivebat itaque homo in paradiso, fruens Deo ex quo bono erat bonus..., gaudium verum perpetuebatur a Deo, in quem flagrabat caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (De civitate Dei*, l. XIV, c. 26) C'était là la grâce même et la sainteté dont parle S. Paul (Eph., IV, 21-24) [3], grâce et sainteté surnaturelles donc,

[3] Les textes d'Augustin sont ici très nets : « *Renovamini autem spiritu mentis vestræ et induite novum hominem ; eum qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis* (Eph., IV, 21-24) : *ecce quod perdidit Adam per peccatum* » *(De Gen. ad litt.*, l. VI, c. 26). — Comparez c. 27 : « *Dicit item Apostolus . Expoliate vos veterem hominem cum actibus ejus, induite novum qui renovatur in agnitionem Dei, secundum ima-*

comme en témoigne le texte. L'homme aussi en cet état méritait : *Sic enim oportebat prius hominem fieri ut et bene velle posset et male ; nec gratis, si bene ; nec impune, si male* (*Enchiridion*, c. 105). Or, au paradis comme aujourd'hui, on ne mérite pas sans grâce, *quamvis sine gratia nec tunc* (in paradiso) *ullum meritum esse potuisset* (id., c. 106). Il n'y a donc, pensons-nous, aucun doute à avoir : pour S. Augustin, l'homme, dans l'état primitif, possédait vraiment la grâce. » (Kors, *op. cit.*, p. 13).

2° Mais on insiste. Un ouvrage de date antérieure à S. Augutin montre où en est la tradition catholique sur ce sujet au IVe siècle. Il s'agit du témoignage de l'auteur des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti :*

« Cet ouvrage, longtemps attribué à S. Augustin, n'est pas de lui. Le P. Garnier (*P. L.*, t. XXXV) prouve qu'il doit être restitué à *Hilarius diaconus* [4], qui vécut sous Damase, pape, mourut en 384 et n'est autre que l'auteur connu sous le nom d'Ambrosiaster. Dans ce texte, cet auteur affirme explicitement qu'Adam n'eut pas le Saint-Esprit, c'est-à-dire la grâce : « *Quid tam apertum quam quod Adam non habuit Spiritum sanctum ? Factus est enim in animam viventem, per Christum autem in Spiritum vivificantem... Filii Dei credentes esse tunc cœperunt, quando manifestatus est Filius Dei* [les croyants, *credentes*, n'ont commencé à être les fils de Dieu que lorsque le Fils de Dieu s'est manifesté]. *Si autem in Adam vel in cæteris justis Veteris Testamenti dicatur fuisse Spiritus Sanctus, sicut nunc est in fidelibus, quæ nova dona dedit Deus, cum regnum Filii sui dedicavit in nobis ? Et quomodo felix et beatum tempus præ cæteris dicitur adventus Salvatoris, si ea præstitit quæ erant jam præstita ?* » — Voilà l'argument qui me semble décisif. »

Décisif, d'autres auteurs se plaisent également à l'affirmer. Le P. Goupil lui-même n'hésite pas à écrire que « seul, l'auteur (inconnu) des *Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament* (q. 123) déclare net qu'Adam « n'avait pas reçu l'Esprit-Saint », et que cette affirmation d'un livre pseudo-augustinien a influencé certains auteurs du moyen âge [5]. » Cette influence est certaine, nous n'en disconvenons pas. Mais l'auteur des *Questions* est-il si catégorique qu'on veut bien le dire ? Il place Adam et les justes de l'Ancien Testament sur le même rang : ils n'ont pas le Saint-Esprit. N'oublions pas toutefois que la terminologie n'est pas très ferme au IVe siècle, et que l'auteur des *Questions* accepte de parler de *secours divin* en Adam avant sa chute, de *restauration* des *justes* avant le Christ. Voici ce qu'il écrit dans la q. 83 : « *Cum enim diabolus superbiret, homo factus a Deo positus est illi inimicus,* UT AUXILIO DEI MUNITUS, *quia impar erat, resisteret, ei accepto mandato.* » (*P. L.*, t. XXXV, col. 2277). Puis, expliquant le long retard de la venue du Sauveur, il expose que « sans aucun doute il y eut des justes qui, attachés à leur Créateur, ont su se préserver des vices. Et, sans aucun doute, si le Christ était venu plus tôt, à la suite d'Adam, ces justes *qui hic bene vixerant,* GRATI CREATORI ET RESTAURATORI DEFUNCTI, *reciperentur in cœlum* » (col. 2278). Et, dans des variantes empruntées à divers manuscrits du même ouvrage, on lit que les anciens, avant le Christ, ont pu être justifiés : « *qui non solum Legis præcepta servaverunt, sed et Deum dilexerunt, spem habentes in promissione,* JUSTIFICATI SUNT *apud Deum* » (col. 2412).

Recevoir le Saint-Esprit, c'est donc, en propre, l'apanage des croyants au Mystère de la Trinité dans le Nouveau Testament. L'auteur des *Quæstiones* l'affirme expressément dans le passage que cite notre correspondant (d'une manière incomplète) : « *Hoc enim et justitia et ratio exigebat ut tunc uberior esset clementia Dei in dandis beneficiis, quando mysterium divinitatis suæ innotescere voluit creaturæ ; ut cognoscentes, quod incognitum fuit a sæculis et generationibus, Dei unius sacramentum* (sacramentum = mysterium) *in Trinitate consistere, pro ipsa novitatis quasi dedicatione peccatis abluti insuper justificentur et adoptati a Deo Spiritum sanctum accipiant, per quem signum adoptionis habere videantur. Adoptio enim a Deo signum habere debet Dei Patris, ut non immerito filii Dei appellentur* » (col. 2370). Sans la révélation du Père, du Fils, de l'Esprit-Saint dans l'unité de la vie divine, comment expliquer la filiation adoptive par l'Esprit ? C'est là l'idée maîtresse du passage.

Que cette idée maîtresse ait entraîné des hésitations, des obscurités, des expressions moins propres, sur la situation d'Adam et des justes de l'Ancien Testament, il faut le confesser sans scrupule. L'auteur n'a jamais dit que les « anciens » avant Jésus-Christ fussent dénués de toute vie surnaturelle ; il a affirmé une vie supérieure sous l'influence de l'adoption du Saint-Esprit. Il suffit de lire le texte sans parti pris pour s'en rendre compte : « *Hoc est hæredem fieri vitæ æternæ, Spiritum sanctum accipere ; ut, quia Spiritus æternus est, æternam habeat vitam qui accipit eum... Qui enim accipit eum et manet in ejus dilectione, transacta hac vita pergit in cœlos ad eum cujus Spiritum habet. Incongruum est enim ut qui hinc exit habens Spiritum sanctum apud inferos teneatur... Ac per hoc in veteribus sanctis, non ita fuit Spiritus sanctus, sicut nunc est in fidelibus ; quia exeuntes a sæculo apud inferos erant...* »

Et cependant ces « saints » de l'Ancien Testament possédaient le Saint-Esprit de quelque façon. Notre auteur le professe sans ambages et s'explique : « *Cum Prophetis ergo et justis viris Sanctum fuisse Spiritum non est ambiguum ; cum Prophetis, propter dispensationem ; cum justis vero,* CAUSA SANCTITATIS, *sicut legitur de sancto Simeone, quia Spiritus Sanctus erat cum eo* (Lc., II, 25), *non ut signum esset adoptionis in eo,* SED MERITORUM EJUS GRATIA. » Aucun doute n'est donc possible, et le rédacteur de l'*Ami* regrette de se trouver ici en divergence avec le P. Goupil. Sa réponse est contenue en abrégé dans celle de S. Thomas réfutant la même objection, *Sum. theol.*, Ia, q. XCV, a. 1, ad 2.

3° S. ANSELME († 1109) et l'Ecole bénédictine. Voici ce qu'en dit notre correspondant :

ginem ejus qui creavit eum (Col., III, 9). *Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum,* QUAM RECIPIMUS PER GRATIAM JUSTITIÆ. » — Et encore (l. III, c. 20, n. 32) : « *In ipsa agnitione creatus est, antequam delicto veterasceret, unde rursum* IN EADEM AGNITIONE *renovaretur.* »

[4] *Hilarius diaconus* est inexact. L'auteur est probablement un Juif converti, Isaac, dont le nom a été changé en *Gaudentius*, d'où le surnom : *Hilarius*. Voir G. Bardy, art. *Ambrosiaster* dans le *Supplément du Dict. de la Bible*, t. I, col. 234-237.

[5] *Dieu*, t. II, p. 112.

« Chez S. Anselme, il n'est pas question de grâce sanctifiante en Adam. Le P. Kors le reconnaît lui-même : « Pour lui, la justice originelle n'est une grâce qu'au sens le plus large du mot, une grâce de création... Mais alors Adam n'aurait-il donc pas eu la grâce sanctifiante ? — S. Anselme n'en dit rien d'une manière explicite. Tout au plus pourrait-on le conclure de ce que l'homme fut créé pour la béatitude, c'est-à-dire pour la vision et la possession de Dieu. Or, pour mériter cette vie surnaturelle, la nature ne suffit pas ; il aurait donc eu besoin de la grâce sanctifiante. Mais ce n'est là qu'une induction et on ne voit pas qu'elle ait été dans la pensée de S. Anselme. » *(Op. cit.*, p. 29). »

Il est possible que l'idée de grâce sanctifiante ne soit pas ici expressément dans la pensée de S. Anselme, obscure et difficile à saisir. Elle est cependant, semble-t-il, sous-jacente à son raisonnement : en dehors de l'hypothèse d'un secours divin équivalent à ce que nous appelons aujourd'hui la grâce sanctifiante, ce raisonnement, en effet, n'aurait aucun sens. Anselme veut démontrer que Dieu aurait donné au premier homme une nature raisonnable et libre vainement, si ce n'était pour atteindre le souverain bien, sa fin dernière : « Quandiu ergo amando et eligendo summum bonum, justa faciet ad quod facta est [natura rationalis], misera erit quia indigens erit contra voluntatem, non habendo quod desiderat : quod nimis absurdum est. Quapropter rationalis natura *justa est facta*, ut summo bono, id est Deo, fruendo beata esset ; homo ergo, quia rationalis natura est, *factus est justus ad hoc, ut Deo fruendo beatus esset.* » *(Cur Deus homo*, l. II, c. 1 , *P. L.*, t. CLVIII, col. 401).

Et après le péché Adam a retrouvé, par la foi au Messie à venir, la grâce réconciliatrice attachée, sous la Loi nouvelle, au sacrement de baptême : « Non solum enim eos qui in N. T. baptizantur purificat [Christus], sed et illos qui ab exordio mundi in Eum venturum recte crediderant. Unde sursum redeundo numerat evangelista sanctas has generationes, ut ostendat *et ad omnes eas pertingere purgatoriam et reconciliatricem Christi gratiam*, omnesque qui nunc baptismi sacramentum recte servant, ad Deum redire... Propter quod et *ipse Adam*, quem Dei Sapientia, quæ Christus est, *eduxit*, ut scriptum est, *a delicto suo* (Sap., x, 2), in fine relationis generationum, *filius Dei per hanc Christi gratiam ostenditur.* » *(Homil. VIII ; P. L.*, t. CLVIII, col. 637) [6].

4° HUGUES DE SAINT-VICTOR († 1140) :

« Cet auteur, un des maîtres du XII^e^ siècle, professe la même doctrine que S. Augustin et S. Anselme avec cette particularité que sur la question précise : *Adam a-t-il eu la grâce sanctifiante ?* il n'ose pas se prononcer. Il affirme qu'Adam a eu les vertus de l'ordre naturel... Mais, ajoute-t-il, « de his virtutibus, quæ voluntate bona et ex amore divino mota perficientur [le contexte montre clairement qu'il s'agit ici des vertus surnaturelles opérées en nous par le St-Esprit], *nihil temere circa hoc ipsum definire volumus*, præcipue cum de opere caritatis illius, nullum sive ex auctoritate, sive ex ratione argumentum certum habemus. » *(De Sacramentis*, l. I, part. VI, c. 17 ; *P. L.*, t. CLXXVI, col. 273). »

Ce texte irait plutôt à l'encontre de la thèse qu'on veut démontrer. Hugues n'ose rien préciser de ce qu'Adam a pu accomplir par la vertu de charité avant son péché, ni la révélation, ni la raison ne nous apportant à ce sujet la moindre indication. Mais loin d'affirmer qu'Adam ne possédait pas la grâce, Hugues semble supposer le contraire. Nous nous éloignons donc ici, et volontairement, de l'interprétation donnée à la pensée d'Hugues par le P. Kors *(op. cit.*, p. 46). Deux idées dominent l'exposé d'Hugues de Saint-Victor : tout d'abord, d'après la formule pseudo-augustinienne, l'idée qu'Adam, avec la grâce qui lui avait été accordée, *stare poterat, pedem movere non poterat*, c'est-à-dire pouvait se maintenir sans péché, mais ne pouvait progresser et mériter ; ensuite, l'idée de la grâce coopérante nécessaire à la véritable justice, au mérite. La grâce créatrice, simplement opérante, ne va pas encore jusqu'à la véritable justice et au mérite ; il faut qu'elle soit pour ainsi dire accueillie, adoptée, utilisée par la volonté pour devenir principe de véritable justice et de mérite Qu'on replace tout le contexte dans ce cadre et la pensée d'Hugues devient très claire : « *Alia est gratia creatrix..., alia salvatrix. Per creatricem gratiam facta sunt quæ non erant, per gratiam salvatricem reparantur quæ perierant. Gratia creatrix primum* NATURÆ CONDITÆ (donc ce n'est pas la création elle-même de la nature, mais quelque chose de surajouté) *quædam bona inseruit, gratia salvatrix et bona quæ natura primum corrupta perdidit restaurat et quæ imperfecta nondum accepit aspirat. Per prima bona liberum arbitrium* REPARATUR ; *per secunda bona liberum arbitrium operatur. In primis bonis, Deus in homine* OPERATUR (voilà la grâce créatrice, opérante, élevant le libre arbitre à la possibilité du surnaturel) ; *in secundis bonis, Deus homini* COOPERATUR. *Prima bona donum Dei sunt, non meritum hominis ; secunda bona et Dei sunt per donum et hominis per meritum.* » *(Loc. cit.*, col. 273).

On le voit : la différence entre la *gratia creatrix* opérante et, après le péché, la *gratia salvatrix* coopérante vient non seulement de l'œuvre de Dieu dans l'âme humaine, mais encore de la coopération de la volonté. En Adam encore innocent, cette coopération n'avait pas été poussée bien loin *(quæ imperfecta nondum accepit)* puisque la chute l'avait empêchée d'aboutir à son terme ; mais dans le chrétien réconcilié, la grâce salutaire non seulement restaure ce qui avait été perdu, mais amène la vie surnaturelle à sa perfection.

S'il fallait un commentaire de la pensée d'Hugues, nous le trouverions chez l'auteur de la *Summa Sententiarum*, tract. III, c. 7. Voici l'objection qu'il se pose : « *Poterat homo per illud adjutorium creatricis gratiæ non consentire suadenti, sed hoc meritum esset, et omne meritum profectus est ; igitur per eam proficere poterat.* » — Et voici la réponse : « *Ad quod dicimus quod ipsum non consentire malo non est meritum, sed hoc quod malo non consentiendo diligitur bonum. Nec tamen unum sine altero esse potest. Ita dicimus quod si homo vel angelus declinasset a malo, haberet utique meritum et proficeret ; sed non in hoc quod a malo declinando bonum diligeret,* AD QUOD EGEBAT GRATIA COOPERANTE... *Ante lapsum non egebat nisi gratia cooperante* (car l'homme ou l'ange possédait alors déjà la grâce opérante),

[6] Il faut noter que l'authenticité de cette homélie n'est pas absolument sûre.

nondum enim ceciderat et IDEO NON EGEBAT GRATIA PER QUAM SURGERET (puisqu'il la possédait), SED EA SOLA PER QUAM PROFICERET. » *(P. L.*, t. CLXXVI, col. 99).

Ce sont à peu près les mêmes formules qu'on rencontre chez Pierre Lombard : « *Homini in creatione, sicut de angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est non declinare ab eo quod acceperat, sed non poterat perficere...* SI HOC ADJUTORIUM *vel angelo vel homini cum primum facti sunt* DEFUISSENT, *quoniam non talis natura facta erat ut* SINE DIVINO AUXILIO *posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidisset ; defuisset enim* ADJUTORIUM SINE QUO *manere non posset.* » *(Sent.*, l. II, Dist. XXIV, n. 1 ; *P. L.*, t. CXCII, col. 702).

De toute évidence les formules marquent de l'hésitation ; elles n'ont pas la précision de notre terminologie actuelle ; mais il n'y a pas de doute, à notre avis, que l'idée de la grâce [sanctifiante], opérante et coopérante, se trouve à la base de ces explications.

5° Le témoignage de RUPERT DE DEUTZ :

« Il semble qu'on doive accorder à cet auteur, à ce « contemplatif » une autorité spéciale... Or non seulement Rupert nie absolument et clairement qu'Adam ait eu la grâce sanctifiante avant son péché, mais il la nie et la rejette non moins catégoriquement *pour tous les justes de l'Ancien Testament*, sans exception, et cela, non pas une fois en passant, mais à maintes reprises, chaque fois que l'occasion s'en présente. J'aurais beaucoup de textes très curieux et très intéressants à citer ; mais je citerai au moins un texte choisi du Commentaire sur S. Matthieu *(P. L.*, t. CLXVIII, col. 1325). Il y est dit très clairement que la Très Sainte Vierge fut *la première* de toutes les créatures à recevoir l'Esprit-Saint, de façon à être élevée à l'état surnaturel proprement dit... »

Notre correspondant cite ensuite Rupert, mais de façon incomplète ; nous allons ajouter, en petites capitales, l'incise importante qui donne à tout le contexte son véritable sens :

« *Ipsa Virgo est* PRIMA, *in quam iste Spiritus, cum illo dato* (lisez : *dono) supervenit... Et quidem, ante illam, super multos venit hic idem Spiritus Domini, sed, alio dato* [dono] *quod est gratiarum divisio. Duo quippe Spiritus hujus dona sunt : alterum, quod est remissio peccatorum, alterum, quod jam dictum est, diversarum divisio gratiarum, de quo Apostolus : alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii... Hujusmodi gratias ante B. V. plures habuerunt... Datum* [donum] *aliud quod est remissio peccatorum Spiritus Domini distulit in Christi adventum et hoc est dictum illud : « nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus glorificatus. » Datum hoc, Beata Maria* PRIMA OMNIUM MORTALIUM *accepit in ipsa hora conceptionis, dicente Angelo : Spiritus Sanctus superveniet in te...* ET REVERA, UT OMNINO SANCTUM ESSET QUOD EX EA NASCERETUR, OPORTEBAT IPSAM *sanctificari* ID EST EMUNDARI AB OMNI PECCATO, TAM ACTUALI [quam] QUOD MAJUS ERAT, SCILICET ORIGINALI. »

Cette dernière phrase éclaire toute la pensée de Rupert. Le texte : *Spiritus Sanctus superveniet* est simplement accommodé au sujet, puisqu'il est ici question, non de la conception virginale de Marie, mais de son Immaculée Conception. Et précisément ce trait nous montre comment Rupert a pu dire que Marie est la *première* en laquelle le Saint-Esprit est descendu pour opérer la rémission des péchés, de tout péché, originel et actuel, *au moment même de sa conception.* Rupert n'a pas dit et ne pouvait pas dire qu'aucun homme, avant Marie, n'avait obtenu la grâce rémissive des péchés. Mais il pouvait très bien affirmer que la rémission des péchés, par l'œuvre directe et immédiate de l'Esprit-Saint, est une œuvre du Nouveau Testament. Jean-Baptiste ne dira-t-il pas lui-même : « Je baptise dans l'eau, mais Lui (le Christ) vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu » (Mt., III, 11) ?

6° Cette dernière réflexion nous amène logiquement à l'ultime instance qui nous fut soumise :

« C'est à propos du texte : *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista : qui autem minor est in regno cœlorum, major est illo.* » (Mt., XI, 11). — C'est Jésus-Christ lui-même qui parle, et si clairement qu'il coupe court à toute interprétation fallacieuse. C'est bien net : De tous les fils de femme (et tous les hommes, sans exception, sont fils de femme), il n'en est pas de plus grand (en sainteté évidemment) que Jean-Baptiste. Et cependant celui qui est le plus petit (en sainteté, toujours), mais dans le royaume des cieux, c'est-à-dire le plus petit de ceux qui sont admis dans le ciel à la vision béatifique, celui-là est plus grand (en sainteté) que Jean-Baptiste ! D'après S. Cyrille d'Alexandrie lui-même, l'infériorité de Jean-Baptiste réside en ce que celui qui est régénéré par le baptême lui est supérieur : « *Vides ut ille Joannes, quamvis perfectus, ...recreari quodammodo et regenerari se rogat per Spiritum Sanctum. Vides ut regeneratis inferiorem se profitetur ! Majorem itaque Joanne ipso Christus eum esse ait qui minor est in regno cœlorum, i. e. etiam illum* QUI RECENS BAPTIZATUS EST, *ac nondum operibus ullis excellens quiddam est assecutus, eo ipso tantum quod natus quidem est e muliere Joannes Baptista*, HIC VERO EX DEO NATUS EST... ET DIVINÆ NATURÆ PARTICEPS EST FACTUS, HABITANTEM HABENS IN SE SPIRITUM SANCTUM ET JAM TEMPLUM APPELLATUS DEI. » *(In Joannis evang.*, l. V. c II (VII, 39) ; *P. G.*, t. LXXIII, col. 757) [7].

Difficulté classique et depuis longtemps résolue. Il est assez piquant que S. Cyrille d'Alexandrie présente lui-même le plus grand de ceux qui sont nés d'une femme comme le plus grand des saints, dans le *Thesaurus (P. G.*, t. LXXV, col. 157). Peu importe d'ailleurs, car la comparaison ici n'est pas entre sainteté des justes de l'Ancien Testament et sainteté des justes du Nouveau, mais entre la valeur de l'Ancien Testament et la valeur du Nouveau. Le royaume des cieux dont il est question ici n'est pas le ciel avec la vision béatifique (comme l'écrit cependant notre consultant), mais l'Eglise : « Le royaume des cieux a un sens évangélique bien déterminé : c'est le royaume que Jésus commençait à fonder, c'est-à-dire *la nouvelle société des fidèles soumis à la loi de l'Evangile.* Quant au plus petit, *qui minor est*, c'est... bien le dernier, *le plus petit des fidèles faisant partie de cette société.* C'est pourquoi, avec la plupart des auteurs modernes, il faut reconnaître dans cette supériorité de Jean-Baptiste *la grandeur exceptionnelle de sa mission*, quoi qu'il en soit d'ailleurs de sa sainteté... Si le

[7] La traduction latine envoyée par notre correspondant est préférable à celle que donne la *Patrologie.* Aussi l'avons-nous gardée.

divin Maître n'a célébré que la dignité de Jean, les enfants du royaume peuvent, en quelque manière, supporter la comparaison avec lui. En définitive Jean n'appartient pas à la Loi d'amour, au Nouveau Testament ; il est serviteur autant et plus que fils, tandis que le moindre des « chrétiens » est fils de Dieu, frère et cohéritier de Jésus, membre de son corps mystique et sujet de son royaume. En un mot, Jean, c'était la transition de la Loi ; le chrétien, c'est l'Evangile. Sous un certain rapport, la dignité du chrétien l'emporte sur la dignité du Précurseur [8]. »

Il est donc tout à fait en dehors de la pensée du Christ de trouver ici affirmée de Jean par Jésus une « sainteté » purement naturelle sans la grâce sanctifiante. Le commentaire donné par S. Cyrille d'Alexandrie est d'ailleurs tout à fait conforme à la solution du P. Buzy. Il ne s'agit pas de comparer sainteté et sainteté de personnes, mais perfection du Nouveau Testament par rapport à l'imperfection de l'Ancien. C'est l'opposition de « la foi », don de l'Esprit-Saint, communiqué, dans le royaume des cieux, par le baptême, à la justification légale de l'Ancien Testament. « Qu'on n'imagine pas, écrit S. Cyrille, que nous élevons la gloire et la vertu de ces saints (du royaume des cieux) au point de déclarer les plus petits supérieurs aux grands saints [de l'A. T.]. Nous ne disons rien de tel : la splendeur de leur vie est incomparable... Le Bienh. Jean-Baptiste était grand, d'une vertu en tous points supérieure, et avancée à un tel degré de perfection que personne ne peut lui être comparé. Et pourtant... » C'est ici que se raccorde le texte cité par notre consultant. On voit immédiatement que le sens est tout autre que celui qu'il pense en tirer.

III. — Conclusion doctrinale

Nous devons concéder, et nous avons commencé par le faire, qu'avant le concile de Trente un certain nombre d'auteurs, peut-être influencés par l'auteur inconnu des *Questions*, mais à coup sûr pas par l'authentique S. Augustin, ont enseigné qu'Adam, avant son péché, n'avait eu qu'une disposition préternaturelle à la grâce sanctifiante, mais pas la grâce elle-même. D'autres auteurs, — tels Pierre Lombard et Hugues de Saint-Victor, — sans enseigner cette doctrine ont été hésitants. Mais de là à affirmer que *toute la tradition catholique*, pendant 800 ans, a reflété cet enseignement négatif, il y a un abîme. Nous pensons avoir suffisamment souligné les interprétations inexactes, tendancieuses, fausses même, des textes qui nous ont été soumis. En réalité, ces textes n'étaient pas bien nombreux pour représenter un enseignement huit fois séculaire ! On pourrait en aligner dix, vingt fois davantage, pour confirmer la doctrine proposée finalement au concile de Trente.

Ce qui peut fournir quelque prétexte à l'illusion dans laquelle paraît se complaire notre savant consultant, c'est chez les anciens auteurs l'absence de terminologie précise et peut-être même de doctrine précise. La distinction de grâce sanctifiante et de grâce actuelle n'apparaît, sous cette forme didactique, qu'assez tardivement dans l'évolution théologique. La terminologie est plus tardive encore. Mais les idées sont aussi anciennes que le christianisme. Et c'est le N. T. lui-même qui nous enseigne qu'Adam avait reçu de Dieu la grâce sanctifiante :

« Jésus est venu réparer le mal fait à la nature humaine par le péché d'Adam et nous *rétablir* dans l'état d'où ce péché avait fait déchoir notre premier père. Il vient *renouveler* en nous l'image de Dieu ; c'est donc qu'elle avait existé d'abord : « Vous [chrétiens] avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu l'homme nouveau, qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la science parfaite » (Col., III, 10 ; voir aussi Eph., IV, 23). — Il vient *nous purifier* de nos souillures et ôter le péché du monde : c'est donc qu'il vient nous rendre la beauté et l'éclat perdu : « Jésus-Christ s'est donné lui-même pour nous afin de nous racheter de toute iniquité et de se faire, en nous purifiant, un peuple qui lui appartienne » (Tit., II, 14 et III, 5-7). — Il vient nous *racheter ;* c'est donc que nous étions tombés de la liberté dans l'esclavage : « Vous avez été affranchis de la vaine manière de vivre de vos pères, non par des choses périssables, de l'argent ou de l'or, mais par un sang précieux, celui de l'agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ » (I Pet., I, 18, cf. Jo., VIII, 31-36). — Il vient nous *réconcilier :* c'est donc qu'il y avait eu d'abord amitié entre Dieu et l'homme : « Dieu se réconciliait le monde dans le Christ, n'imputant pas aux hommes leurs offenses et mettant sur nos lèvres la parole de réconciliation » (II Cor., v, 19). — Il vient *nous ressusciter* à la vie spirituelle : c'est donc qu'elle avait d'abord été vivante en nous : « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, etc... » (Col., III, 1). — Enfin, Jésus est *le chef nouveau* établi de Dieu pour tout refaire à neuf (Eph., I, 10). Il est *le nouvel Adam* établi à la place du premier (I Cor., XV, 45), pour tout réparer (Rom., v). » (A.-A. Goupil, *Dieu*, t. II, p. 110-111).

L'Ecriture nous montre donc dans l'œuvre rédemptrice du Christ une *restauration* de l'ordre ancien détruit par le péché. Jésus nous *rend* les dons que nous avions perdus. Quels sont ces dons ? S. Pierre, S. Jean, S. Paul le redisent à l'envi : c'est la filiation divine, c'est l'héritage céleste, c'est la vision béatifique ; en un mot, c'est la grâce sanctifiante avec la béatitude qui la couronne. Donc, Adam avait perdu tout cela, et, s'il l'avait perdu, c'est qu'il le possédait dans l'état d'innocence.

En réalité, cette vérité dogmatique a subi, comme tant d'autres dogmes, une très réelle évolution avant de parvenir à son expression définitive. Tout d'abord le dogme du péché originel, fortement mis en relief par S. Augustin et toute son école, fait apparaître surtout la déchéance de l'homme et incite les Pères à mettre l'accent sur la perte irrémédiable des dons préternaturels. L'état de grâce sanctifiante inclus dans l'état d'innocence n'est affirmé qu'en termes généraux et sans la précision que leur donnera la discussion théologique postérieure. Cette discussion se produit au Moyen Age et s'oriente vers la solution définitive, principalement sous l'influence de Prévostin, de S. Thomas et de l'école thomiste. L'explicitation du dogme sera terminée au concile de Trente. Devant le concile (session V), trouvent grâce les opinions relatives *au moment* où Adam fut élevé à l'état de vie surnaturelle ; mais il est clair qu'en employant, malgré le désir de certains Pères, les expressions *sanctitatem et justitiam*, le concile a

[8] D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste*, Paris, 1922, p. 314-315.

voulu marquer son intention d'éliminer de la libre discussion catholique toute opinion n'admettant pas la grâce en Adam innocent. L'opinion de Gilles de Rome n'est pas visée directement, elle est atteinte par ricochet. Les Actes du concile ne parlent pas de lui à cet endroit ; mais l'insistance mise à conserver les deux mots définitifs, nonobstant les efforts de ceux qui entendaient ne parler que de « rectitude », est significative à cet égard [9]. Nous ne saurions admettre, sur ce point, l'interprétation minimisante du P. Goupil *(op. cit.*, p. 113), selon laquelle « les Pères de Trente..., en choisissant l'expression « la sainteté et la justice dans laquelle Adam avait été établi », semblent avoir voulu retenir les mots « sainteté et justice » parce qu'ils sont de S. Paul (Eph., IV, 24). » L'on sait que le P. Goupil considère cependant comme un dogme de foi (voir ci-dessus) la proposition attaquée par notre correspondant.

Est-il besoin d'ajouter que si le concile du Vatican avait pu être continué, la question serait aujourd'hui vraisemblablement dirimée sans discussion possible ? Voici quelques extraits du schéma des constitutions dogmatiques préparées sur l'élévation du premier homme (c. XVI) : « *Itaque* (Deus) *prœter dona, quibus in propria natura* (primus homo) *perficeretur, Spiritum Sanctum ei infudit, ut, natura quidem servus, sanctitatis autem gratia filius, jam non solius naturœ vigore, sed charitate desuper infusa, divina mandata et virtutis opera exequendo, œternam beatitudinem promereretur... Quapropter etiam dives in bonitate Deus hominem ornavit ea sanctitate quœ, supra omnem naturœ creatœ exigentiam et supra quodvis meritum operum naturalium, eum constitueret filium adoptionis et heredem Dei, veraque esset* GRATIA DEI SANCTIFICATORIS... *Ita anathemate damnamus eorum sententias, qui asseruerint sanctitatem et justitiam in qua Adam constitutus erat non vere supernaturalem...* » *(Collectio Lacensis*, t. VII, col. 516).

Q. — Je trouve dans un livre qui vient de paraître cette assertion que l'Eglise avait « *interdit les autopsies jusqu'au XVIII^e siècle* », d'où la conséquence sous-entendue qu'elle a empêché le progrès de la science médicale.

Est-il bien vrai qu'il en soit ainsi ? Je me rappelle pourtant qu'au grand siècle Bossuet et les dames de la Cour assistaient à des dissections ; mais auparavant je ne trouve pas de documents sur la question. Pourriez-vous me dire ce qu'il en est ?

R. — L'histoire de la dissection est assez mal connue. On croit pourtant que, sous les Ptolémées, les fondateurs de l'Ecole de médecine d'Alexandrie, Hérophile et Erasistrate, obtinrent la permission de disséquer des cadavres, ce qui apparaissait, au point de vue religieux païen, comme une sorte de sacrilège. Ce serait donc une erreur d'attribuer à la religion chrétienne une rigueur particulière en ce domaine.

Le droit romain interdisait les dissections de cadavres. Tout ce qui touchait à la sépulture était regardé comme très important et les violations de tombeaux étaient punies sévèrement. Une loi de Tibère, dont on a retrouvé récemment la reproduction dans un monument découvert à Nazareth, punit de mort la violation de sépulture. Et c'est même une preuve que les Apôtres n'auraient pas pu, sans s'exposer aux plus graves périls légaux, dérober le corps de leur Maître, même s'ils s'en étaient senti le courage absurde. Galien, le plus grand médecin de l'antiquité avec Hippocrate, se bornait à disséquer des cadavres d'animaux très proches de l'homme. Les médecins arabes, si bons observateurs, si savants et si justement réputés, ne disséquèrent pas.

On nomme comme le premier médecin qui aurait pratiqué la dissection un certain *Mundinus de Lentiis*, Mundino de Luzzi ou Liucci, dont la mort se place vers 1326, et qui professa à l'Université de Bologne. Il publia une anatomie, connue sous le nom de *Anathomia Mundini*, en 1316. Il était chrétien et son exemple prouve que la religion catholique n'était pas radicalement opposée à la dissection. Il faut reconnaître pourtant que cela n'était pas très bien vu. Mais la raison en était simple ; elle nous est suggérée par un trait bien connu de la vie de S. François de Sales. Etant étudiant à Padoue, il fut atteint d'une maladie si virulente qu'il se vit aux portes de la mort. Il fit alors son testament et, dans son désir d'éviter les scandales que donnaient les étudiants en médecine, qui allaient voler des cadavres pour pouvoir les disséquer, il légua son propre corps à la Faculté de médecine, pour servir aux expériences anatomiques et empêcher, autant qu'il était en son pouvoir, les désordres auxquels donnait lieu le zèle intempestif des carabins.

Ce geste prouve qu'il n'existait pas d'interdiction officielle de la dissection, à cette époque, donc à la fin du XVI^e siècle. De fait, André Vésale, le plus grand anatomiste de son temps, né à Bruxelles en 1514, mort dans l'île de Zante en 1564, étudiant à Montpellier, puis professeur à Paris, à Louvain, Bologne, Padoue, Pise, médecin de Charles-Quint et de Philippe II, pratiqua toute sa vie la dissection avec passion. S'il fut déféré à l'Inquisition espagnole et par elle condamné à mort, ce ne fut pas pour avoir disséqué des cadavres, mais bien pour avoir disséqué un homme vivant, ce qui, — si c'était vrai, — était assurément un véritable crime. Philippe II fit commuer la peine en un pèlerinage à Jérusalem, ce qui semble bien prouver qu'aux yeux du roi le crime était établi, sans quoi il l'aurait fait gracier et réhabiliter entièrement. Vésale mourut, de faim et de fatigue, au cours d'un naufrage, lors de son retour. Il avait publié des œuvres d'anatomie qui firent une révolution dans cet art et où il attaquait les idées de Galien.

Il avait eu pour élève Gabriel Fallopio, connu en France sous le nom de Fallope, né à Modène en 1523, mort à Padoue en 1562. C'était à Padoue qu'il avait étudié sous Vésale et il le remplaça dans la chaire d'anatomie et de chirurgie. Comme son maître, il pratiquait la dissection. Comme lui, il avait une extrême difficulté à se procurer des cadavres. L'histoire racontée plus haut de François de Sales s'explique par le courant créé autour de Vésale et de Fallopio. Plusieurs parties du corps humain portent le nom de ce dernier et rappellent ses découvertes : aqueduc de Fallope

[9] Le concile a usé du même procédé pour éliminer la conception de la causalité « occasionnelle » des sacrements, sans la condamner directement.

(oreille interne), ligament de Fallope (pubis), trompe de Fallope (ovaire). Dans l'oreille moyenne, tout le monde connaît aussi la *trompe d'Eustache*. Elle tient son nom d'un rival de Vésale et de Fallopio, nommé Barthélemy Eustachi, né à San-Severino (Marche d'Ancône), et mort en 1574. Lui aussi pratiqua l'anatomie, mais en comparant les organes humains avec les organes des animaux (anatomie comparée).

Dès le XVI^e siècle, la dissection a donc été pratiquée couramment. L'Eglise n'y a mis aucun obstacle. Les difficultés venaient surtout de la répulsion générale et de l'opinion publique. Au XVII^e siècle, la dissection fut pratiquée partout, sans qu'il y ait eu à vaincre ou à modifier une législation canonique quelconque.

Q. — Que faut-il penser des habiletés, roueries, escroqueries ou autres choses semblables pratiquées par des particuliers, à l'occasion des assurances, des pensions, des allocations familiales ? Des patrons qui refusent de cotiser pour leurs ouvriers, de payer les « congés payés » ?

R. — Nous ne pensons pas qu'une longue réflexion soit nécessaire pour répondre à votre question d'ordre général. Un enfant de catéchisme, ouvrant son livre, y trouverait instantanément la page où se trouve la réponse : « Le 7^e commandement de Dieu défend de *dérober* le bien d'autrui. On le dérobe par le vol, *les tromperies* et les procès injustes. » Or que sont ces actions qu'on nomme élégamment des « habiletés », couramment des « roueries », judiciairement des « escroqueries » ? Elles ne sont ni plus, ni moins, que des tromperies, c'est-à-dire des vols déguisés. Voilà ce qu'il faut en penser.

Ce n'est point parce que les moyens employés pour dérober le bien d'autrui ont les apparences de l'honnêteté qu'ils ne sont pas des vols condamnés par toutes les lois, naturelle, divine, civile. Le bien d'autrui, parce qu'il est « d'autrui », ne peut être pris, gardé, retenu indûment. En votre possession, il crie comme un perdu, il appelle au secours pour qu'on vienne le délivrer : *Res clamat domino*. Et c'est son légitime propriétaire qu'il appelle, car il est fait pour s'adapter à lui, comme s'il était le prolongement de son être, de sa personne. En le retenant prisonnier, vous faites injure à son propriétaire, car vous lésez les droits de sa personne dans ses biens.

Ce n'est pas non plus parce que la fraude, la tromperie, l'escroquerie, et autres choses semblables sont exercées à l'égard d'une société anonyme, ou de l'Etat, qu'elles cessent d'être des actes d'injustice, des vols. La société anonyme comme une compagnie d'assurances, et l'Etat, sont des personnes morales avec lesquelles on passe des contrats tout comme avec un particulier. Elles ont capacité juridique pour posséder, recevoir, aliéner des biens. Quiconque ne respecte pas les contrats qu'il a passés avec elles manque à la justice ; quiconque retient indûment ou s'empare frauduleusement de leurs biens commet un vol, qui entraîne l'obligation de restituer.

Nous recevons fréquemment des consultations relatives aux contrats d'assurances. En principe, rien n'est plus simple à débrouiller : la police d'assurance proposée par la Compagnie qui assure et acceptée par le client qui s'assure, est un contrat qui lie, en justice, les deux parties contractantes. Elle fixe les conditions dans lesquelles l'assureur dédommagera, le cas échéant, le dommage subi par l'assuré, qui, de son côté, versera une cotisation bien définie. Or vienne un sinistre ou un accident qui ne vérifie pas les conditions dans lesquelles l'assureur s'est engagé, aussitôt le client de chercher par quels moyens il le fera bien rentrer dans la catégorie des accidents prévus par la police. Par exemple, on déclare qu'un accident est arrivé en service commandé, alors que c'est faux ; un voisin complaisant appuie la déposition. L'assuré touche de la Compagnie une prime ou une pension comme si l'accident avait eu lieu en service commandé. On ne peut dire que ceci : prime ou pension sont obtenues par un mensonge ; l'assuré n'y avait aucun droit. Les motifs de sensibilité n'ont rien à faire avec le droit strict de la justice. On ne peut pas dire : « C'est un père de famille qui a besoin pour soutenir sa famille ! » Evidemment, c'est une grave infortune, mais qui ne crée aucun droit à la pension. Celle-ci, indûment, frauduleusement réclamée à la Compagnie d'assurances, n'est ni plus ni moins qu'un vol. Il faut, en conscience, la restituer.

Pour l'un de nos consultants, voici l'autorité d'un théologien doublé d'un juriste, le P. Salsmans, qui écrit : « Ces principes (des assurances) sont applicables à *toutes les variétés d'assurances*, maritimes et terrestres, contre l'incendie ou tout autre sinistre, aux assurances d'ordre spécial contre les accidents du travail, etc., et en particulier *à l'assurance sur la vie*. Les détails, dans chacune de ces variétés, se déterminent d'après les clauses du contrat. » *(Droit et Morale*, n. 286).

A propos des assurances contre les accidents du travail, il avait déjà dit : « Mais en cas de *dol* ou de production *intentionnelle* de l'accident, (ces dispositions de la loi qui fixe le *quantum* de réparation à payer pour le dommage subi) ne valent ni devant la loi, ni en conscience : le patron coupable devra compensation *complète*, l'ouvrier coupable ne pourra *rien* accepter, même avant tout jugement » (n. 264-bis).

L'injustice ne saurait engendrer la justice. Celle-ci dit rigoureusement : « *Est, est, non, non* ». Tout ce qui est dommage volontairement causé, injustement causé, réellement causé, au droit certain du prochain, entraîne l'obligation de réparer, la restitution.

Si les principes sont clairs, cela ne veut pas dire que leur application ne rencontrera jamais de difficultés, ne donnera jamais lieu à des cas de conscience. Mais c'est un fait que ces cas de conscience se poseraient beaucoup moins souvent, si le sentiment de la justice était plus vif dans les consciences, et que posés, ils seraient aussi plus souvent résolus sans qu'il soit besoin de faire appel aux lumières de l'*Ami*, si l'on prenait la peine d'appliquer les élémentaires principes de justice qui condamnent tout moyen frauduleux comme une injustice.

On nous a demandé : « *La loi sur les Assurances sociales oblige-t-elle en conscience ?* Et qu'adviendrait-il si, d'un commun accord, patron et ouvrier, refusaient d'adhérer à une caisse d'Assu-

rances sociales ? » — Eh bien ! oui, nous pensons que la loi qui oblige les travailleurs à faire partie des Assurances sociales, oblige en conscience, pour ce motif qu'elle est portée en vue du bien commun de la société et des particuliers, qu'ils soient patrons ou ouvriers.

Cette loi est une loi juste. Elle est le prolongement et l'heureux complément des lois sur le salaire. Que fait-elle, sinon de parer aux aléas qui menacent la santé, donc le salaire du travailleur ? Elle détermine un mode sous lequel l'ouvrier recevra la rémunération totale qui lui est due en justice pour son travail. Détermination de la propriété, à ce titre elle oblige en conscience tout comme les lois sur le salaire. De plus, elle se concilie avec les principes d'un bon régime des biens. Ecoutez Valère Fallon :

« Ceci, dit-il, est évident dans le cas du consentement de tous les intéressés. Mais c'est vrai aussi dans le cas d'une loi imposant à tous *l'obligation* de s'assurer et de participer, du même coup, à l'assurance des autres.

Sans doute, on limite alors quelque peu le droit de propriété, la liberté contractuelle, l'autonomie individuelle et familiale puisqu'on impose à tous des prélèvements sur leur salaire pour couvrir, par le concours de tous, les charges éventuelles de chacun. Mais ces droit, liberté et autonomie ne sont pas absolument intangibles ; d'autre part, la limitation qui leur est imposée est relativement légère et se trouve largement compensée par ses heureux effets.

Le législateur a le pouvoir d'adapter le régime de la propriété des contrats et de la liberté personnelle aux nécessités sociales. Il peut donc, en matière qui nous occupe, imposer l'assurance, quitte à garantir en retour le droit aux indemnités ou allocations prévues, si cette obligation se recommande par de graves motifs.

Or ces motifs existent *a)* dans l'importance du but à atteindre et du grand bien qui en résulte ; *b)* dans le fait que les systèmes d'assurance, étant tous basés sur la loi des grands nombres, gagnent en sécurité, en exactitude et en économie à mesure que le nombre des participants grandit ; *c)* dans le fait aussi que les imprévoyants finissent par tomber à la charge de la société, faute d'avoir usé à temps des moyens qu'on leur offrait. »

Et plus loin, il conclut : « Les assurances sociales, conçues selon les principes que nous venons d'exposer, sont non seulement *justes*, mais elles constituent un *immense progrès*, car elles résolvent de façon élégante un problème insoluble par toute autre voie. » *(Principes d'économie sociale*, p. 260).

Justes, ces lois obligent donc en conscience.

Entre temps, l'auteur répond même à une question qui nous est souvent posée, et que pour cela nous reproduirons intégralement. La voici : « *Quand fonctionne un système d'assurances sociales, le salaire proprement dit peut-il être diminué en proportion du droit aux assurances ?* » Réponse :

« Oui. En effet, l'argument qui est à la base de toute la doctrine du salaire part de cette considération que le salaire est la seule ressource dont l'ouvrier dispose généralement pour faire face à ses charges et à celles de sa famille.

Or, dans l'hypothèse où nous nous plaçons maintenant, ceci n'est plus complètement vrai : l'ouvrier dispose, en outre de son salaire, du droit aux assurances sociales.

Toutefois, le salaire dû en justice ne peut être diminué que si *deux conditions* se réalisent, à savoir : *a)* que le travailleur ait un *droit* reconnu d'exiger ces rétributions ; *b)* que ce mode de rétribution indirecte soit *librement consenti* par les intéressés ou qu'il soit *imposé par la loi.* » *(Op. cit.*, p. 261).

On ne saurait être plus clair, et que trouverait-on à redire à cela ? Ce droit garanti à l'ouvrier d'émarger aux bénéfices des assurances sociales pour accident, maladie, vieillesse ou autre, fait réellement partie intégrante de son salaire.

La conclusion, c'est que, d'abord, le patron pèche contre la justice sociale quand il refuse de se soumettre à la loi sur les assurances sociales, et qu'il pécherait contre la justice commutative si, ne versant pas la cotisation légale pour son employé, il ne lui ajustait pas son salaire en conséquence.

C'est que, ensuite, pèche également contre la justice sociale, l'ouvrier qui refuse de s'inscrire, selon la loi, à une caisse d'assurances sociales et d'y verser sa cotisation.

Même si l'un et l'autre, d'un commun accord, refusaient d'obéir à la loi, ils pècheraient contre la justice sociale légale. Ils manqueraient à cette solidarité qui permet aux hommes de bien vivre en société, s'exposeraient à bénéficier un jour indûment des avantages que la société ou l'Etat fournit à ses membres pour leur venir en aide, et cela sans avoir participé aux prestations préalables, équitablement et légalement exigées des citoyens.

Voici alors un cas de conscience : « *Un employé, d'accord avec son patron, a refusé d'adhérer à une Caisse d'assurances sociales. S'il vient à tomber malade, aura-t-il en conscience le droit de poursuivre son patron devant les tribunaux pour l'obliger à l'indemniser ?* »

Une indemnité suppose un dommage réellement et injustement causé. Il faudrait en faire la preuve. En quoi le patron a-t-il fait tort à son employé ? Il lui a donné le salaire auquel il avait un droit strict, sans faire les retenues ou l'abaissement équivalant aux prestations patronales qui auraient dû être versées à la Caisse d'assurances. De ce côté, la justice est sauve.

La difficulté provient de ce fait qu'en rémunérant son employé, le patron l'a fait contrairement au mode prescrit par la loi qui entraînait pour l'employé le droit à une indemnité en cas de maladie. Tous deux ont été fautifs en passant leur accord contraire à la loi, et la faute de l'un n'excuse pas celle de l'autre. Si l'employé dénonce son patron, il aura gain de cause, en ce sens que le tribunal retiendra le délit du patron, et le condamnera à payer l'indemnité de maladie. L'employé peut-il, en conscience, réclamer en justice à son patron cette indemnité ? Il faudrait prouver d'abord que le droit à l'indemnité dont l'employé est privé par suite du non-paiement des cotisations relève de la justice commutative, et non pas seulement de la justice sociale. Le *versement du montant* de la cotisation patronale relève de la justice commutative ; le versement du montant *à la Caisse d'assurances sociales* relève de la justice sociale légale : certainement ; de la justice commutative : c'est fort douteux. Or le patron a satisfait, en justice commutative, au versement : il n'a pas de restitution à faire ; il a satisfait entre les mains de l'employé et non au guichet de la Caisse : il est discutable et fort douteux que, de ce chef, il soit tenu à réparation, car la justice

légale n'entraîne pas cette obligation. Dans le doute, au moins *ante sententiam judicis*, il n'y a pas d'obligation pour le patron d'accéder aux revendications de l'employé. Par contre, ce dernier se verrait appliquer les principes juridiques : *Scienti et volenti nulla fit injuria ; nemini fraus sua patrocinari debet*. Toutefois, il lui est loisible d'utiliser les ressources de la loi civile à son profit et d'intenter un procès à son patron, s'il espère avoir gain de cause. *Post sententiam judicis*, l'un et l'autre s'en tiendront en conscience à la décision du juge, et la partie perdante ne saurait se compenser d'une manière occulte.

Il faut en dire autant des lois sur les *Allocations familiales*. Elles sont obligatoires en conscience, comme les précédentes, car elles sont un prolongement des lois sur le salaire, notamment sur le salaire familial. Les cas de conscience soulevés par leur application trouveront une solution analogue.

Les patrons sont obligés en conscience de cotiser pour leurs ouvriers à une Caisse d'allocations familiales, selon que la loi les y oblige. En s'y refusant, manqueraient-ils à la justice commutative ? C'est toujours le point discuté. Pour l'éclairer, nous citons encore Valère Fallon :

« Les chefs de famille, et notamment les chefs de famille nombreuse, méritent donc les aides qu'ils réclament ; ils sont les créanciers de la nation.

L'aide qu'on leur prête n'est pas une aumône, c'est une récompense méritée, c'est une compensation pour des services rendus.

Ce qui ne veut pas dire que les allocations familiales actuellement servies par les employeurs privés soient dues en justice commutative. Il faudrait pour cela qu'il y eût équivalence exacte entre le donné et le reçu, et qu'il y eût engagement de la part du père de famille au travail futur de ses enfants en faveur des employeurs qui lui servent des allocations. Le titre des chefs de famille vis-à-vis de leurs employeurs ne dépasse pas l'équité. » *(Op. cit.*, p. 266, et en note).

La loi sur les *congés payés* est, elle aussi, un aménagement des lois sur le travail et le salaire. Elle oblige en conscience. Mais il est bien évident que le patron qui ne s'y conforme pas, pèche contre la justice légale, non contre la justice commutative, s'il donne à l'ouvrier le juste salaire correspondant à son travail. Calculez le salaire de deux ouvriers dont l'un a reçu des congés payés, tandis que l'autre en a été privé. Si, au bout de l'an, se vérifie l'adage : « A travail égal, salaire égal, » il n'y a pas eu d'injustice à l'égard du second, puisque le donné et le reçu sont en parfaite équivalence.

Quant à des menaces de renvoi faites par le patron à un ouvrier qui réclamerait les allocations familiales ou le congé payé, elles seraient contraires à la justice et à la charité. Mises à exécution, elles pourraient, accidentellement, au cas où elles auraient causé un réel dommage à l'ouvrier, entraîner une réparation de justice.

Q. — Titius ayant perdu un de ses frères, a su que ce frère très avare avait caché de l'argent dans la maison où il était décédé ; il s'est mis à la recherche de cet argent et a fini par le découvrir.

Il se l'est approprié sous le prétexte qu'il l'a découvert,... alors qu'il a deux neveux qui auraient dû, semble-t-il, hériter comme lui. Ce fut l'avis d'un confesseur, qui refusa l'absolution...

Il s'est accusé de nouveau de ce que son premier confesseur regardait comme un vol. Je me suis demandé si la somme qu'il a trouvée ne pouvait pas être assimilée à un trésor caché, qui d'après le droit naturel appartient à celui qui le trouve.

Comme d'autre part il me paraissait disposé à faire ce que je lui aurais dit après consultation, je lui ai donné l'absolution.

Quelle réponse devrais-je lui donner ?

R. — Ouvrez le Code civil. L'article 716 s'exprime comme il suit : « La propriété d'un trésor appartient à celui qui le trouve dans son propre fonds ; si le trésor est trouvé dans le fonds d'autrui, il appartient pour moitié à celui qui l'a découvert, et pour l'autre moitié au propriétaire du fonds. Le trésor est toute chose cachée ou enfouie sur laquelle personne ne peut justifier sa propriété, et qui est découverte par le pur effet du hasard. »

Comment pourriez-vous alors assimiler à un trésor l'argent caché par l'avare ? Il vous faudrait faire un singulier tour de force. L'une des conditions essentielles du trésor, c'est que « personne n'en puisse justifier la propriété ». Or, les héritiers du défunt peuvent justifier leur propriété sur l'argent caché. Il leur suffit de faire la preuve, d'une part, que cet argent appartenait, à l'époque de sa mort, à l'avare décédé et d'autre part qu'ils sont ses légitimes héritiers. Rien ne leur est plus facile. Titius lui-même est loin de le contester. L'argent ainsi trouvé n'est donc pas un trésor.

Et s'il s'était agi d'un trésor, pensez-vous qu'il vous eût été possible de le déclarer propriété totale de l'inventeur ? Ouvrez votre théologie morale. Elle enseigne que les lois civiles déterminatives de la propriété obligent en conscience. Or l'article 716 du Code civil est de cette nature. Le trésor devrait donc être partagé par moitié entre l'inventeur et le propriétaire du fonds. Il est vrai que l'inventeur peut être en même temps le propriétaire du fonds.

Le premier confesseur avait donc parfaitement raison d'obliger Titius à donner aux neveux la part qui leur revenait dans la trouvaille, leur légitime héritage. En refusant l'absolution à ce pénitent récalcitrant, il agissait en confesseur conscient de son devoir et de sa responsabilité.

Quant à vous, votre conduite a été sage également en accordant l'absolution, puisque le pénitent ayant amendé ses dispositions se montrait résolu à suivre vos injonctions prises après conseil. Confirmez donc la décision du premier confesseur et renouvelez à votre pénitent, sous peine de refus d'absolution si c'était nécessaire, l'obligation de rendre aux neveux ce qui leur est dû.

Q. — Je demande à l'*Ami* ce qu'il pense touchant une divergence de vues entre deux prêtres.

Dans un collège ecclésiastique de ville, tel ou tel élève externe (je parle de cas isolés) venant de la campagne est obligé de faire un choix : prenant le seul autobus du matin, ou bien il communiera dans sa paroisse rurale, mais sans assister à la messe, qui ne se célèbre qu'après son départ ; ou bien il assistera à la messe au collège, mais ayant déjeuné avant de partir et sans possibilité de communier chez lui.

L'un de ces directeurs estime qu'il est mieux qu'il assiste chaque jour à la messe : il retirera plus de fruit de l'assistance liturgique que d'une communion en règle avec les conditions essentielles posées par Pie X, mais trop hâtive. L'autre préfère voir le jeune homme communier chaque jour dans les conditions indiquées plus haut. D'après ce qu'a dit l'*Ami* en 1936, p. 552, le second n'a-t-il pas raison ?

R. — Cet article de l'*Ami* n'est pas de nature à résoudre la difficulté. Il met en parallèle, d'une part, la communion sacramentelle seule, faite par un fidèle qui n'a pas la possibilité d'entendre la sainte messe, avec, d'autre part, la communion jointe à l'audition de la messe. Il conclut : c'est bien de communier seulement, quand on ne peut pas entendre la messe ; c'est mieux de communier et d'entendre la messe, c'est-à-dire de communier au cours de la messe entendue.

Le débat en cause, au contraire, est celui-ci : de la communion seule ou bien de l'assistance à la messe seule, lequel est préférable ?

Les avis peuvent être partagés.

Nul doute que les avantages qu'on peut retirer d'une messe bien entendue ne soient très nombreux. Il suffit de lire les auteurs de spiritualité, comme l'abbé Grimault ou le P. Martin de Cochem, qui se sont attachés à les mettre en lumière, pour en être émerveillé. En assistant au saint sacrifice, le fidèle a l'occasion de produire des actes de foi, d'espérance, de charité, de repentir, de générosité, etc. Le sacrifice du prêtre étant aussi le sien, il a droit à recueillir une part des fruits qui en découlent. Rien n'est plus vrai.

Cependant, si l'on considère les avantages d'une communion bien faite, avec la préparation et l'action de grâces qui l'accompagnent normalement, ne sont-ils pas aussi nombreux et aussi grands ? De plus, si le terme de notre piété est l'union de charité avec Dieu, n'est-elle pas plus directement procurée par la sainte communion, qui l'opère en notre âme *ex opere operato ?*

Pour nous, nous préférons que le fidèle reçoive la sainte communion, s'il ne peut assister à la messe, plutôt que d'assister à la messe sans pouvoir y communier.

Des points de vue particuliers peuvent motiver, *in concreto*, un avis différent. Pour le cas en cause, il serait facile de se mettre d'accord, en conseillant au jeune collégien de faire trois ou quatre fois, par exemple, la sainte communion au cours de la semaine, et d'assister à la messe sans y communier, sinon spirituellement, une ou deux fois.

Q. — Après la représentation du film *Sœurs d'armes*, qui exalte le dévouement de Louise de Bettignies pendant la guerre, un jeune homme se pose sérieusement la question : ces mensonges continuels d'un espion sont-ils permis ? Il lui semble que *oui*, puisque le film est approuvé par l'Eglise.

La question du mensonge est bien complexe, et la définition précise et complète du mensonge bien difficile à donner.

Mon opinion dans le cas présent (et je crois que le bon sens de la « foule » la confirmerait) est que ce qu'on appelle ici mensonge n'est pas une faute. La raison n'en est-elle pas, comme pour la restriction mentale, que ces mensonges officieux ne sont pas de nature à tromper l'ennemi, étant « admis » dans le métier d'espion ?

R. — L'espionnage est aussi ancien que la guerre. Le premier qui eut à se battre contre un adversaire conçut aussitôt l'idée de l'espionner. Car avant d'engager une action de guerre, une élémentaire prudence conseille de prendre des renseignements sur les forces de l'ennemi, qu'il s'agisse d'attaquer ou de se défendre. Prendre ces renseignements, c'est espionner. Aussi lisons-nous dans la Bible qu'avant d'entreprendre la conquête de la Terre promise, les Hébreux y envoyèrent des espions.

Dans les mœurs modernes, l'espionnage est devenu une institution. C'est une branche active du service des renseignements. Toutes les nations qui prévoient la possibilité d'une guerre ont un service d'espionnage qui fonctionne dès le temps de paix. C'est là prudence politique et militaire.

Qu'est-ce qu'un *espion ?* Ce n'est ni plus ni moins qu'un agent de renseignements. Si le nom sonne si mal aux oreilles, c'est qu'il fait songer tout de suite à ceux que l'ennemi envoie près de nous pour surprendre nos secrets de défense nationale. Dans notre esprit, il éveille de prime abord l'idée d'un être dont il faut se défier, car c'est un ennemi qui travaille activement contre nous. Et pourtant son rôle, à le bien considérer, est plein de noblesse et de grandeur. L'espion sert sa patrie au prix des plus grands risques pour sa liberté et pour sa vie. Il fait un difficile métier qui l'expose à commettre bien des vilenies. C'est pour y avoir succombé que des espions ont jeté le discrédit sur une tâche qui, inspirée du plus pur amour de la patrie, révèle en celui qui l'accomplit avec dignité une âme vraiment magnanime. Louise de Bettignies a fait de l'espionnage au service de la France et a mérité la gloire qui auréole sa mémoire.

Pour expliquer les actes de l'espion, il faut avant tout séparer les apparences de la réalité. Apparemment l'espion est un être méprisable dont la vie n'est qu'un tissu d'hypocrisie et de mensonge. En réalité, il est sincère avec lui-même et ses actes sont d'accord avec la loi de la morale évangélique. Ses paroles et ses stratagèmes qui ont pour but de tromper l'ennemi ne sont pas, en réalité, des mensonges.

La définition du mensonge a causé bien du tracas aux moralistes. Pour accorder avec la morale chrétienne, qui condamne le mensonge comme un péché, des paroles ou des gestes dans lesquels la conscience se refuse universellement à reconnaître même seulement l'ombre d'une faute, ils ont fait appel à de multiples considérations : à l'intention de tromper dans celui qui parle, au droit de l'interlocuteur à connaître la vérité, etc. Ce n'est pas le lieu d'exposer les diverses définitions du mensonge. Nos lecteurs curieux trouveraient grand plaisir à se reporter au magistral article du P. Vermeersch sur le *Mensonge* dans le *Dict. apol. de la Foi catholique*. La conclusion du docte théologien est que, pour juger de la véracité d'une parole, « c'est du côté de celui qui parle, qu'il faut apprécier l'accord de sa parole et de sa pensée », rejoignant ainsi la définition classique : « Mentir, c'est parler contre sa pensée ». Or parler, ce n'est pas seulement prononcer des paroles, mais c'est les prononcer dans l'intention avouée de communiquer sa pensée. Un acteur sur la scène,

un bon plaisant en conversation ne sont pas censés communiquer leur propre pensée. Ils ne disent pas de mensonges. Les circonstances indiquent d'elles-mêmes si les paroles sont ou ne sont pas une vraie conversation, c'est-à-dire une communication formelle de sa pensée à autrui.

L'espion communique-t-il sa pensée ? Non, il ne tient pas une conversation formelle, car il ne veut pas dire sa pensée. Pas plus que le spectateur ne croit aux mimiques de l'acteur en scène et ne le taxe d'hypocrite et de menteur, l'ennemi espionné ne prend pas les paroles et les gestes de l'espion pour l'expression formelle de sa pensée. Sans doute, l'ennemi ne reconnaîtra pas toujours l'espion pour ce qu'il est, et ce sera l'art de celui-ci de ne pas se faire reconnaître, pour permettre la méprise de l'ennemi. Mais c'est à celui-ci de se défier et de se méfier. S'il ne le fait pas, c'est sa prudence qui est en défaut.

Serait-il alors impossible d'accorder avec la loi morale le métier d'espion ? *Ex objecto*, il consiste à prendre des renseignements ; *ex circumstantiis*, il use de moyens que la morale ne tient pas pour des péchés, dans des conjonctures que la prudence militaire recommande au premier chef ; *ex fine*, il s'inspire d'un noble idéal et n'a pour but que de servir la patrie. Il faut donc conclure qu'il est un métier honnête, moral, permis à ceux qui ont le courage de l'exercer.

La littérature et le théâtre ont si souvent noirci le rôle de l'espion en le présentant comme une trahison, que son seul nom éveille dans l'esprit le spectre du traître avec toute sa laideur. C'est malheureusement vrai aussi que des espions ont servi à la fois les deux camps adverses. Hommes perdus par la passion de l'argent ! Une mauvaise intention gâte les plus belles œuvres.

Le film qui présente la vie et les exploits de Louise de Bettignies projette sur l'écran l'exemple d'une grande héroïne, bien fait pour inspirer l'amour de la patrie et lui susciter, le cas échéant, de semblables dévouements. L'autorité ecclésiastique lui a donné son approbation.

Pour le rappeler en passant, l'autorité ecclésiastique, en approuvant ou en s'abstenant de désapprouver la présentation d'un film, n'entend point pour autant canoniser les personnages mis en scène. Ceux-ci, fussent-ils des héros, comme Louise de Bettignies, ont pu avoir et ont eu des faiblesses, ont commis des erreurs. N'oublions pas, non plus, pour expliquer la vie d'un homme, la distinction entre péché objectif matériel et péché subjectif formel. L'écran muet peut présenter le premier et induire en erreur. Mais aujourd'hui le cinéma parle et sa voix interprète les sentiments des personnages, ce qui met les choses au point.

LITURGIE

Q. — 1° Quand la fête du Cœur Eucharistique de Jésus fut concédée à notre diocèse pour le jeudi qui suit la fête du Sacré-Cœur, l'office en comportait la doxologie *Jesu, tibi... Qui natus es, etc.*, avec, au répons bref de Prime, le verset correspondant ; quant à la messe, on y disait la préface de Noël. Un peu plus tard, en 1923, le Saint-Siège accorda à notre diocèse une préface propre du Cœur Eucharistique.

En 1929 paraissait le nouvel office du Sacré-Cœur, avec octave.

Le décret général de la S. C. des Rites du 1er novembre 1931 commua, dans la messe du Cœur Eucharistique insérée au Missel romain parmi les *Missæ pro aliquibus locis*, la préface de Noël en la nouvelle préface du Sacré-Cœur.

A la vérité, l'office du Cœur Eucharistique ne se trouve pas au Bréviaire romain ; mais la modification introduite dans sa messe, en ce qui concerne la préface, ne doit-elle pas faire conclure à une modification analogue de la doxologie de l'office et du verset de Prime en la doxologie et le verset correspondant du nouvel office du Sacré-Cœur ?

2° L'oraison impérée *pro re gravi* doit-elle se dire aux messes des solennités extérieures (v. g. de la solennité extérieure du Titulaire) permises par les Nouvelles rubriques du Missel, tit. IV, n. 3 ? Il semble que *oui*, après le décret de la S. C. des Rites du 16 février 1918.

Mais faut-il dire cette oraison aux messes des solennités qui, en France et en Belgique, sont transférées d'obligation, selon le décret de 1802-1804 du cardinal Caprara (v. g. à la messe de la solennité transférée des SS. Pierre et Paul) ? Ces solennités, en effet, semblent bien plus importantes que les premières, étant presque la fête elle-même.

3° Dans les solennités prévues au titre IV, n. 3, des Nouvelles rubriques du Missel (v. g. à la solennité extérieure du Titulaire de l'église), ces mêmes rubriques permettent une messe chantée et une messe basse.

Or, en ce qui concerne les commémoraisons à faire à ces messes, certains auteurs (v. g. Hébert) veulent qu'à la messe basse on commémore un double majeur occurrent ; d'autres, au contraire, s'appuyant sur le texte même de la rubrique, ne font pas une telle commémoraison. Pratiquement, à quel parti faut-il s'arrêter ?

4° Le décret de la S. C. des Rites du 23 juillet 1897 permet de célébrer la solennité externe du Sacré-Cœur en un jour à désigner par l'Ordinaire du lieu.

Dans notre diocèse, c'est le 3e dimanche après la Pentecôte, dimanche *infra octavam Ssmi Cordis Jesu*, qui a été désigné. Ce jour-là, notre cartabelle diocésaine note : « De solemnitate Ssmi Cordis Jesu permittuntur missæ solemnes vel cantatæ. »

Si l'on n'y parle pas des messes basses, c'est que, d'après le décret du 23 juillet 1897, — confirmé sur ce point par le décret du 20 avril 1923, — l'usage du privilège en question se trouve empêché, « *quoad missas lectas,* » non seulement les jours qui excluent la messe solennelle ou chantée de la solennité annuelle du Sacré-Cœur, mais, en outre, « a duplicibus secundæ classis, necnon a dominicis, feriis, vigiliis octavisque privilegiatis... » Or, depuis la publication de ces deux décrets, il est arrivé que, pour l'Eglise universelle, la fête du Sacré-Cœur s'est trouvée enrichie d'une octave privilégiée. Mais serait-il logique que l'établissement de cette octave devînt un empêchement liturgique à la célébration de messes du Sacré-Cœur ? Il semble bien que non. A quoi donc faut-il s'en tenir *in casu ?*

5° Le décret de la S. C. des Rites du 16 juin 1922, *ad 8* (édit. de 1927), permet de satisfaire à l'obligation de l'application de la messe *pro populo* en célébrant, s'il y a lieu, la messe de certaines solennités externes. Peut-on étendre cette permission à la messe de la solennité externe du Sacré-Cœur, étant donné que la faculté de célébrer cette dernière a été accordée par le décret général du 23 juillet 1897, mais moyennant cette condition expresse, savoir : « ut numquam omittatur missa conventualis vel parochialis *officio diei respondens*, ubi eam celebrandi adsit obligatio ? »

R. — Ad I. Il est, comme on sait, réservé à certains temps liturgiques, à la plupart des fêtes de Notre-Seigneur [1] et aux fêtes ou offices de la Sainte

[1] La fête du Précieux Sang de Notre-Seigneur n'a pas, par elle-même, de doxologie propre pour les Petites Heures ni pour Complies.

Vierge d'avoir *à la fois* leur doxologie pour les hymnes ïambiques dimètres, leur verset spécial pour le répons bref de Prime, enfin leur préface à la messe, et d'en imposer les formules respectives aux jours occurrents où, d'après les Nouvelles rubriques du Bréviaire (tit. VIII, n. 1) ou du Missel (tit. VIII), aucune autre formule ne doit être préférée [2].

Dans chaque cas, — que les trois formules particulières ainsi imposées soient propres au temps, à la fête ou à l'office, ou qu'elles y soient simplement appropriées, — il est tout à fait traditionnel et normal qu'elles présentent entre elles une réelle concordance. De vrai, celle-ci se constate à première inspection v. g. pour la fête et le temps de Noël, pour l'Epiphanie, pour la fête et le temps de Pâques, pour l'Ascension, pour la Fête-Dieu, et maintenant pour le Sacré-Cœur, pour le Christ-Roi, etc.

Il en a été de même primitivement pour la fête du Cœur Eucharistique de Jésus, fixée au jeudi après l'octave de la Fête-Dieu et concédée à quelques lieux (S. R. C., 9 nov. 1921) [3] : comme le fait observer notre consultant, cette fête comportait alors, pour la doxologie, pour le verset de Prime et pour la préface, le formulaire de la fête de Noël.

Du fait que, pour la messe de la fête du Cœur Eucharistique, — laquelle coïncide maintenant avec le jeudi dans l'octave privilégiée du Sacré-Cœur [4], — la S. C. des Rites a, par son décret général du 1er novembre 1931 [5], ordonné de substituer à la préface de Noël, indiquée auparavant, la préface propre du Sacré-Cœur [6], ne serait-on pas en droit d'inférer qu'à l'office du Cœur Eucharistique la doxologie des hymnes et le verset de Prime, empruntés d'abord à l'office de Noël, doivent pareillement être remplacés désormais par ceux du nouvel office du Sacré-Cœur [7] ? Mais alors, comment se fait-il que, dans une édition de l'office du Cœur Eucharistique parue en juin 1932, avec l'*imprimatur* de l'Ordinaire, chez des imprimeurs du Saint-Siège et de la S. C. des Rites [8], on voit encore figurer, pour les hymnes de Complies et des Petites Heures, la doxologie *Jesu tibi... Qui natus es, etc.*, et, pour le répons bref de Prime, le verset *Qui natus es, etc.* ?

Que notre consultant veuille donc bien s'informer à ce sujet auprès de l'imprimeur pontifical qui demeure dans la même ville que lui, et, au besoin, le prier de soumettre le doute à la S. C. des Rites.

Ad II. D'après les Nouvelles rubriques du Missel (titre VI, n. 4), les oraisons que l'Ordinaire aurait prescrites *pro re gravi*, — sans néanmoins spécifier qu'elles seraient à dire même aux fêtes doubles de 1re classe, — s'omettent *uniquement* aux vigiles privilégiées de 1re classe de Noël et de la Pentecôte, le dimanche des Rameaux et à toutes les fêtes doubles de 1re classe : « Si tamen, jubente Ordinario, hujusmodi collectæ [imperatæ] fuerint dicendæ pro re gravi, omittuntur *tantum* in vigiliis Nativitatis et Pentecostes, in dominica Palmarum et in omnibus duplicibus I classis. »

C'est parce que la messe votive privilégiée du Sacré-Cœur permise, à de certaines conditions, le premier vendredi du mois ne rentre dans aucune des exceptions susdites [9], que la S. C. des Rites a ordonné d'y dire, le cas échéant, l'oraison prescrite *pro re gravi* (S. R. C., 16 février 1918, n. 4349). Il en serait de même *a pari* pour toutes les messes votives *pro re gravi et publica simul causa* prescrites ou autorisées par l'Ordinaire du lieu, et de plus, comme le note Brehm [10], pour toutes celles qui se célèbrent à l'instar de ces dernières [11].

Au contraire, les solennités extérieures qui, — soit en vertu des Nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 3), comme celle du titulaire de l'église, soit, pour la France et la Belgique, en vertu de l'indult du cardinal Caprara, comme la solennité extérieure de l'Epiphanie, celle des saints apôtres Pierre et Paul, etc., — sont transférées au dimanche suivant, appartiennent toutes à des fêtes *doubles de première classe*, et possèdent en réalité le rite de celles-ci. Par suite, elles paraissent bien exclure, conformément au passage susmentionné des Nouvelles rubriques du Missel (tit. VI, n. 4), les oraisons commandées simplement *pro re gravi* [12].

Ad III. La raison pour laquelle, à la messe privée de la solennité transférée d'un double de 1re classe autorisée par le titre IV, n. 3, des Nouvelles rubriques du Missel, certains auteurs n'admettent pas la mémoire d'un double ou d'un semi-double occurrent et commémoré à Laudes, c'est que celle desdites rubriques qui règle les commémoraisons à faire dans la messe d'une solennité de cette sorte (tit. V, n. 3), ne fait, dans le cas, aucune distinction entre la messe solennelle ou chantée et la messe privée, et que, sans avoir indiqué, parmi les mémoires éventuelles à faire, celle d'un double ou d'un semi-double commémoré à Laudes, elle stipule de façon absolue qu'on n'y fait mémoire d'aucun autre office occurrent : « De aliis vero officiis nihil fit. »

D'autres auteurs se sont laissé impressionner, semble-t-il, par la constatation qu'un peu plus loin, dans la même rubrique, il est dit qu'aux solennités transférées des doubles de 2e classe on doit, *sauf aux messes privées*, omettre la commémoraison d'une fête et d'un jour octave simples. Eu égard donc aux commémoraisons admises, la rubrique marque ici une différence entre la messe solennelle ou chantée et la messe basse des solennités extérieures des doubles de 2e classe. Pourquoi, pensent ces auteurs, n'y aurait-il

[2] Ce sont les mêmes règles qui, le cas échéant, président au choix de la doxologie des hymnes, du verset du répons bref à Prime et de la préface à la messe. (Cf. Callewaert, *De Breviarii Romani liturgia*, n. 264, note 11).

[3] Cf. *Ami* 1921, p. 712-713.

[4] Cette fête est maintenant intitulée comme suit, dans les feuillets pour le Bréviaire et dans le supplément du Missel romain : « *Feria V infra octavam Ssmi Cordis Jesu.* In festo Eucharistici Cordis Jesu. »

[5] Cf. *Ami* 1931, p. 866-867.

[6] Cette préface est à dire même aux messes votives du Cœur Eucharistique de Jésus.

[7] Il n'y a malheureusement aucun cas analogue qui puisse servir d'exemple.

[8] C'est afin de pouvoir donner une réponse pertinente, que nous nous sommes procuré cette édition. — Chose digne de remarque, on y constate que les modifications rendues nécessaires par la concurrence des vêpres du Cœur Eucharistique avec les premières vêpres du jour octave du Sacré-Cœur ont été dûment faites.

[9] Quand il s'agit des oraisons commandées pour des causes de moindre importance, la même rubrique ne manque pas de dire qu'on doit, entre autres occasions, les omettre aux messes votives solennelles *pro re gravi et publica simul causa*.

[10] *Synopsis additionum et variationum, etc.*, p. 275.

[11] Telles sont v. g. la messe votive solennelle des Quarante-Heures, puis, — dans les églises cathédrales ou collégiales dans lesquelles elles auraient été prescrites, — les messes votives solennelles de l'élection (ou de la translation) et de la consécration de l'évêque diocésain.

[12] Cf. *Ami* 1932, p. 65.

pas, quant aux solennités transférées des fêtes doubles de 1re classe, une distinction analogue [13] ?

Pour mettre fin à une telle divergence d'opinions, le meilleur moyen serait de recourir à la S. C. des Rites. Notre consultant pourrait peut-être en suggérer l'idée soit à l'Ordinaire du lieu, soit au rédacteur de l'*Ordo* diocésain.

Ad IV. Il est certain que, même depuis la publication des Nouvelles rubriques du Missel, le privilège général, octroyé par le décret du 23 juillet 1897 (n. 3960), de pouvoir, au jour auquel a été transférée par l'Ordinaire du lieu la solennité extérieure du Sacré-Cœur, célébrer de cette dernière une messe solennelle ou chantée et toutes les messes basses, demeure toujours en pleine vigueur. (S. R. C., 20 avril 1923, n. 4384, ad 1).

A la vérité, le décret susmentionné du 23 juillet 1897 énumérait les octaves privilégiées parmi les obstacles liturgiques à la célébration des messes basses de la solennité transférée du Sacré-Cœur ; mais, inexistante alors, l'octave privilégiée du Sacré-Cœur ne pouvait y être envisagée. En réalité, cette dernière octave ne constitue un empêchement que pour les messes votives qui lui sont *étrangères* [14]. Comme l'ont fait observer naguère les *Ephemerides liturgicæ* [15], cela résulte d'une décision de la S. C. des Rites du 8 juillet 1922 (n. 4374), dont voici la teneur : « Utrum infra octavam privilegiatam tertii ordinis, uti est, Romæ, octava SS. Petri et Pauli apostolorum, occurrente festo ritus semiduplicis, dici possint missæ de ipsa octava ; an prohibeantur per Novas Missalis rubricas, tit. IV, n. 5 ? — Resp. *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam ; et rubrica intelligenda est de officiis ab ipsa octava extraneis. »

Par conséquent, si le dimanche dans l'octave privilégiée du Sacré-Cœur [16] on célèbre dans quelque église, avec l'approbation de l'Ordinaire, la solennité transférée de la fête du Sacré-Cœur, là (sauf autre empêchement liturgique) toutes les messes basses peuvent être de cette même solennité.

Ad V. En principe, la messe que, certains jours, les prêtres ayant charge d'âmes sont tenus d'appliquer pour leur peuple, doit être conforme à l'office occurrent. (Cf. S. R. C., 21 février 1896, n. 3887 ; 27 mai 1911, n. 4269, ad 8).

Très stricte autrefois, pareille règle admet maintenant quelques adoucissements : ainsi, les messes votives solennelles *pro re gravi et publica simul causa*, celles qui leur sont assimilées et les messes des solennités externes ou transférées peuvent désormais être appliquées *pro populo*. Cela ressort : *a)* du fait que, si les Nouvelles rubriques du Missel (tit. II, n. 3 et 11 ; tit. IV, n. 1-3) défendent expressément de célébrer ces diverses messes comme conventuelles au sens strict du mot, il n'y est dit nulle part qu'il soit défendu d'appliquer éventuellement ces mêmes messes *pro populo* ; — *b)* des décrets réformés de la S. C. des Rites du 28 octobre 1913 (n. 4308, § I, n. 2) et du 16 juin 1922 (n. 4372, ad 8), puis du décret du 17 novembre 1922 (n. 4379) [17].

De cela nous nous estimons en droit de conclure *a pari* qu'eu égard à la solennité extérieure du Sacré-Cœur transférée au dimanche avec l'approbation de l'Ordinaire du lieu, n'importe quelle messe de cette même solennité peut être appliquée alors *pro populo*.

Q. — 1° Pourquoi est-ce le 28 décembre que l'on fait la fête des SS. Innocents, alors que leur martyre a eu lieu seulement après la fuite de Jésus en Egypte ? Or, ce ne fut pas tout de suite après sa naissance que l'Enfant-Dieu fut emmené en Egypte, puisque, dans l'entre-temps, les Mages étaient venus de loin l'adorer. Quant à moi, il me semble que, logiquement parlant, la fête des SS. Innocents ne devrait se célébrer qu'après celle de l'Epiphanie (6 janvier), dans laquelle précisément on commémore l'adoration des Mages.

2° Pourquoi la liturgie nous fait-elle chanter dès la messe du matin du Samedi Saint l'*alleluia* de la Résurrection ? Notre-Seigneur n'est pourtant ressuscité que le lendemain dimanche.

R. — Ad I. La question a été abordée plus d'une fois dans l'*Ami*. Si notre consultant [1] avait eu le loisir de rechercher, — en s'aidant des Tables générales, — comment elle y avait été traitée, il aurait pu remarquer qu'elle avait reçu deux sortes principales de solution :

1° *Une solution mystico-rationnelle*. — D'aucuns pensent que si, dans le calendrier ecclésiastique, la fête des SS. Innocents est inscrite au 28 décembre, et donc assez près de la Noël, c'est que, par leur martyre, ces enfants ont été les premiers témoins de la naissance du Sauveur [2]. (Cf. *Ami* 1881, p. 644) [3].

Au dire de S. Bernard [4], les trois fêtes qui suivent immédiatement celle de Noël (26-28 décembre) ont lieu ces jours-là pour faire briller plus clairement à nos regards les fruits de la naissance du Christ. Elles célèbrent, en effet, un triple genre de sainteté, ou, si l'on veut, un triple genre de martyre, savoir : le martyre de fait et de volonté en S. Etienne, le martyre de seule volonté en S. Jean, enfin le martyre uniquement de fait dans les SS. Innocents. (Cf. *Ami* 1926, p. 686).

Voilà assurément une explication fort ingénieuse et qui peut aisément prêter à de beaux développements oratoires. Il n'y a qu'un malheur : c'est que, selon toute apparence, elle a été trouvée après coup, et que l'idée sur laquelle on l'appuie n'a nullement présidé à l'institution ni à la fixation des trois fêtes de saints susmentionnées.

2° *Une solution historique*. — Nous allons nous contenter d'en donner l'exposé en quelques lignes :

Il fut un temps où, au même quantième qu'à présent, Rome célébrait la fête de Noël, qu'elle avait instituée ; mais elle n'avait pas encore accordé droit

[13] La note dans laquelle Hébert affirme qu'à la messe basse de la solennité, on devrait aussi ajouter la mémoire d'un double et d'un semi-double occurrents simplifiés, n'est accompagnée d'aucune référence.

[14] En pareil cas, la messe de la solennité transférée du Sacré-Cœur est, suivant le mot de plusieurs liturgistes, une messe *votivo-festiva*.

[15] 1931, p. 72.

[16] On sait que cette octave est privilégiée de troisième ordre pour l'Eglise universelle.

[17] Cf. *Ami* 1931, p. 491-492.

[1] A peine y avait-il un mois et demi que notre consultant nous avait adressé les deux questions ci-dessus, que déjà il s'étonnait de n'avoir pas encore de réponse... Nous profitons de l'occasion pour rappeler qu'un peu plus de temps nous est généralement nécessaire. D'autre part, il faut compter avec les imprévus...

[2] Bien plus, les SS. Innocents ont donné leur sang à la place du Sauveur.

[3] Nous omettons d'autres raisons qui ont également été mises en avant pour essayer d'expliquer la fixation de la fête des SS. Innocents au 28 décembre (cf. *Ami*, ibid.), car elles sont plus gracieuses que solides.

[4] *In nativitate SS. Innocentium* (*P. L.*, t. 183, col. 129, D, et 130, C).